جدیدیت

[illegible]

جدیدیت

یا

مغربی گمراہیوں کی تاریخ کا خاکہ

مصنف کی دوسری کتابیں

تنقید : انسان اور آدمی، ۱۹۵۳ء مکتبۂ جدید، لاہور
ستارہ یا بادبان، ۱۹۶۳ء مکتبہ سات رنگ، کراچی
وقت کی راگنی، (زیرِ طبع) مکتبہ محراب، لاہور

افسانہ : جزیرے ۱۹۴۳ء ساقی بک ڈپو، دہلی
قیامت ہمرکاب آئے نہ آئے، ۱۹۴۷ء ساقی بک ڈپو، دہلی

ترجمہ : ریاست اور انقلاب، لینن (تقریباً ۱۹۴۲ء) ہند کتاب گھر، دہلی
میں ادیب کیسے بنا؟ میکسم گورکی، الجدید لاہور
آخری سلام، کرسٹوفر اشرؤڈ، ۱۹۴۸ء مکتبہ جدید، لاہور
مادام بوواری، فلابیر، ۱۹۵۰ء مکتبہ جدید، لاہور
سُرخ و سیاہ، استاں دال، ۱۹۵۳ء مکتبۂ جدید، لاہور
موبی ڈک، ہرمن میلول، ۱۹۶۷ء شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور

ترتیب : میری بہترین نظم، ۱۹۴۲ء کتابستان، الہ آباد
میرا بہترین افسانہ، ۱۹۴۳ء ساقی بک ڈپو، دہلی

انتخاب : انتخاب طلسم ہوشربا، ۱۹۵۳ء مکتبۂ جدید، لاہور
انتخاب میر، ماہنامہ ساقی ستمبر ۱۹۵۸ء

'Distribution of Wealth in Islam' (Mufti Mohammad Shafi),
translated by Askari and Karrar Husain, 1968,
Maktaba Darul Uloom, Karachi.

'Answer to Modernism' (Maulana Ashraf Ali Thanvi),
translated by Askari and Karrar Husain. 1976,
Maktaba Darul Uloom, Karachi.

آصف اسلم فرخی
۲۹ ستمبر ۱۹۷۹ء

جدیدیت

یا

مغربی گمراہیوں کی تاریخ کا خاکہ

محمد حسن عسکری

ناشر : عفّت حسن
آبِ حیات ۳۰۰ سول لائن
عصمت مینشن، میو روڈ، راولپنڈی

اشاعت اوّل : ۱۹۷۹ء

خطاط : رشید بٹ

مطبع : نقوش پریس، لاہور

قیمت : ۲۲ رُوپے

عرضِ ناشر

محمد حسن عسکری مرحوم نے یہ دو کتابچے ۱۹۷۱ء کے پہلے دو تین مہینوں میں تقریباً ساتھ ساتھ مرتب کیے تھے، ایک کا نام رکھا تھا "جدیدیت، یا مغربی گمراہیوں کی تاریخ کا خاکہ" اور دوسرے کا "اُن مغربی تصورات کی فہرست جن سے دین کے بارے میں غلط فہمیاں اور گمراہیاں پیدا ہوتی ہیں"۔ دونوں تحریریں (خاص طور پر دوسری) اتنی مختصر تھیں کہ انہیں محترم ڈاکٹر محمد اجمل کے مشورے سے یکجا شائع کیا جا رہا ہے۔ پیش لفظ میں ڈاکٹر صاحب نے جہاں کہیں "دوسری کتاب" کا ذکر کیا ہے اُن کا اشارہ "مغربی تصورات کی فہرست" کی طرف ہے۔ مسودے میں کوئی تبدیلی نہیں کی گئی سوائے اس کے کہ بعض بہت مشہور لوگوں کے نام (مثلاً ڈارون اور بیکن) جہاں اردو کے ساتھ ساتھ انگریزی میں بھی لکھے ہوئے تھے، وہاں انگریزی میں نام نہیں دیئے جا رہے ہیں۔ ایک وضاحت ضروری ہے۔ پیش لفظ میں مدیر "الحق" کے نام عسکری مرحوم کے خط کا اقتباس دیا گیا ہے، یہ خط ۱۹۷۱ء میں دونوں تحریریں مکمل کرنے کے بعد لکھا گیا ہے۔ اُس کے تھوڑے عرصے بعد محترم مولوی محمد تقی عثمانی صاحب نے یہ تحریریں ۷۲-۱۹۷۱ء میں کراچی دارالعلوم میں کورس کے طور پر پڑھائیں۔

پیش لفظ

عسکری صاحب مرحوم کی شخصیت کی ایک خصوصیت یہ بھی تھی کہ وہ جو کام بھی کرتے لگن سے کرتے، اور جس مضمون کا بھی مطالعہ کرتے اس کے اسرار و رموز کا سُراغ لگاتے اور اس کے اساسی مفروضوں کی نشان دہی کرتے۔ اور جب تک وہ کسی مضمون کے اساسی مفروضوں کی تہہ تک نہ پہنچتے، دَم نہ لیتے۔ اُن کا ذہن سطح پر چلنے سے بہت جلدی اُکتا جاتا، لیکن پہروں غوّاصی سے نہیں تھکتا تھا۔

عسکری صاحب نے یہ دونوں کتابیں اُن لوگوں کے لئے لکھی ہیں جو دینی تعلیم و تعلّم میں اس قدر منہمک ہیں کہ اُنھیں مغرب کی علمی تحریکوں کے مطالعے کا موقع نہیں مِلتا۔ مطالعے کی اس کمی کی وجہ سے وہ دینی معاملات میں مغرب زدہ ذہن کے ساتھ مناظرے یا مباحثے میں ان کے سوالوں یا اعتراضوں کا صحیح جواب نہیں دے سکتے۔ مغرب کی تحریکوں میں دین کے متعلق جو غلطیاں پنپ رہی ہیں عسکری صاحب نے اِن کتابوں میں اُن کا ازالہ کر دیا ہے، اور جس جامعیت اور سادگی کے ساتھ کیا ہے اس کی مثال اردو میں نہیں ملتی۔ ان کتابوں میں عسکری صاحب نے رینے گینوں سے جن کا اسلامی نام عبدالواحد یحیٰی تھا، استفادہ کیا ہے۔ اپریل ۱۹۷۸ء کے الحق کے شمارے میں اُن کا ایک خط شائع ہوا ہے جس میں اُنھوں نے مدیر "الحق" اور ان کے قارئین کا عبدالواحد یحیٰی سے تعارف کروایا ہے اور اپنی ان کتابوں کی تصنیف کے محرّک کا بھی ذکر کیا ہے

①RENE GUENON.

اس خط میں عسکری صاحب لکھتے ہیں :

"علاوہ ازیں ایک بزرگ کا تعارف بھی آپ سے منظور ہے۔ ۱۹۳۰ء کے قریب حضرت مولانا اشرف علی (تھانوی) نے فرمایا تھا کہ میری آنکھیں تو یہ دیکھ رہی ہیں کہ اب اسلام کی حفاظت کرنے والے یورپ سے اُٹھیں گے یہی وہ زمانہ ہے کہ فرانس میں ایک عظیم مسلمان مفکر نے اپنا کام شروع کر دیا تھا۔ یہ صاحب "رینے گینوں"① ہیں جن کا اسلامی نام عبدالواحد یحیٰی ہے ۱۹۳۷ء میں مصر چلے گئے تھے اور وہیں کی شہریت اختیار کر لی تھی۔ ۱۹۵۲ء میں وفات ہوئی۔ عربی میں اُن کے بارے میں ایک چھوٹی سی کتاب الازہر کے صدر شعبۂ دینیات ڈاکٹر محمود نے لکھی ہے "الفیلسوف المسلم ــــــ رینے جینوں او عبدالواحد یحیٰی"۔ اُن کی کوئی پچیس کتابیں فرانسیسی میں ہیں، مگر مسلمانوں نے اب تک اُن سے استفادہ نہیں کیا حالانکہ فرانس کے بعض باشعور لوگ یہ کہتے ہیں کہ مغرب نے پچھلے چھ سو سال سے اتنا بڑا مفکر پیدا نہیں کیا۔ اپنی کتابوں میں اُنھوں نے سینکڑوں ایسی غلطیوں کی نشاندھی کی ہے جو مغرب کے لوگ اور مغرب زدہ مشرقی لوگ ادیان کے بارے میں کرتے ہیں۔ میں نے ان کتابوں کی مدد سے کوئی دو سو گمراہیوں کی فہرست مرتّب کی تھی جو ہمارے یہاں بھی رائج ہو چکی ہیں اور جنھیں دُور کئے بغیر انگریزی تعلیم پانے والوں کو دین کی باتیں نہیں سمجھائی جا سکتیں۔ یہ فہرست میں نے حضرت مفتی محمد شفیع صاحب کی خدمت میں پیش کی تھی۔ خیال یہ تھا کہ مولوی تقی صاحب اس فہرست کو سامنے رکھ کر اپنے طالب علموں کو ایک خاص قسم کا کورس الگ سے پڑھائیں۔ اس سلسلے میں ایک اور یادداشت "شیخ عبدالواحد یحیٰی کی کتابوں کی مدد سے میں نے مرتب کی تھی جس میں یونانی فلسفے سے لے کر آج تک کے

① HENRI BERGSON 1859-1941.
② WILLIAM JAMES 1842-1910.
③ L. WITTGENSTEIN - 1889-1951.
④ A. EINSTEIN - 1880-1955.

مغربی فلسفوں کی بنیادی خامیاں جمع کی گئی تھیں۔ کسی وجہ سے یہ کورس چل نہ سکا۔ یا ممکن ہے میں نے جو کچھ لکھا تھا وہی سرے سے غلط ہو۔ بہر حال میں نے دونوں چیزیں واپس منگالی تھیں۔"

عسکری صاحب نے اس کورس کی ترتیب پر جو محنت کی ہے وہ تو یہ کتابیں پڑھنے والے پر واضح ہو جائے گی۔ کاش کہ یہ کورس چل سکتا۔ خدا کرے کہ اب ہی کچھ دینی مدارس میں چل جائے!

عسکری صاحب نے جن ادوار کا ذکر کیا ہے اُن میں سے دو دَور خصوصیت کے ساتھ اہم ہیں۔ ایک اُنیسویں صدی اور دوسرے بیسویں صدی۔ اُنیسویں صدی میں صنعتی انقلاب کی وجہ سے فلسفۂ مادیت پھیلا اور اس نے تمام دُنیا کو اپنی لپیٹ میں لے لیا۔ بیسویں صدی میں فلسفۂ مادیت سے بیزاری تو پیدا ہوئی لیکن اس کا تدارک اس طرح نہیں کیا گیا کہ لوگ اصل دین کی طرف لوٹیں، بلکہ اس طرح کہ نت نئے خداؤں کی صنعت فروغ پا گئی۔ ایسے ایسے فلسفے تعمیر کئے گئے جو بظاہر مذہبی معلوم ہوتے تھے لیکن تحقیق کرنے پر اُن کی بُنیاد بھی مادیت ہی نکلتی ہے۔ برگساں① ہو یا ولیم جیمز② ، وِٹگنسٹائن③ ہو یا آئن سٹائن④ ، سب کے سب درحقیقت مادیت کے پرستار تھے لیکن اُنھوں نے نقاب روحانیت یا مذہب کے پہن رکھے تھے۔ رالف بارٹن پیری نے کہا ہے کہ ولیم جیمز نے سائنسی عہد میں مذہب کا جواز پیدا کیا ہے۔ جو لوگ مذہب کا جواز ڈھونڈتے ہیں وہ دراصل اپنے ذہنوں کے شکوک و شبہات کو اپنے آپ سے چھپانے کے لئے دلائل و براہین وضع کر لیتے ہیں، اور بقول عسکری صاحب یہ مفکر زیادہ خطرناک ہیں کیونکہ ان کے فکر کی جڑ تو مادیت ہی ہے لیکن دُکان وہ مذہبی خیالات سے سجاتے ہیں۔ اس کی بہترین مثال برگساں ہے جو تخلیقی ارتقا کا نظریہ پیش کرتا ہے کہ تمام کائنات ایک Elan Vital (تخلیقی توانائی) کے عمل سے وجود میں آئی ہے اور

① HENRI BERGSON. ④ R. GUENON.
② SIGMUND FREUD.
③ C. G. JUNG.

موجودات کسی حادثے یا اتفاق کا مظہر نہیں ہیں بلکہ اُن میں ایک باہمی ترتیب کا اصُول کام کرتا ہے۔ اس اصول کو برگساں ① Reciprocal Adaptation کا نام دیتا ہے۔ انسان کے تخلیقی ارتقا میں جبلت کو بنیادی حیثیت حاصل ہے جبلت سے اُبھر کر خرد کا مقام آتا ہے (جو عقلِ کلّی سے مختلف ہے اور جس کا کام فقط تجزیہ کرنا ہے) خرد کی ارتقائی صورت وجدان ہے۔ برگساں وجدان کی تعریف یہ کرتا ہے کہ وجدان جبلت کی آگہی ہے۔

اسی طرح عسکری صاحب نے فرائڈ ② اور یونگ ③ پر بھی تنقید کی ہے۔ فرائڈ پر تنقید بجا ہے لیکن یونگ کے متعلق تنقید اس کی چند تحریروں پر ہی صادق آتی ہے۔ مثلاً یونگ نے Answer to Job میں Jehovah یعنی یہودیوں کے خدا کے تصور میں مسیحیت تک اور اس کے بعد زمانۂ جدید تک جو تبدیلیاں آئیں اُن کا نفسیاتی تجزیہ کیا ہے۔ یہ درست ہے کہ اُس نے یہاں ارتقا کے مفروضے کا سہارا لیا ہے، لیکن اُس کے ذہن میں غالباً مادی ارتقا کا نظریہ نہیں تھا بلکہ رُوحانی ارتقا کا۔ اسی کے زیرِ اثر Erich Neumann نے Origins and History of Consciousness لکھی، جس میں اساطیر کے ارتقا کا نظریہ پیش کیا اور اُس کی توجیہہ یونگ کی نفسیات کے توسط سے کی۔ اس کے علاوہ یونگ کی آخری عُمر کی کتابوں میں واضح طور پر یہ لکھا گیا ہے کہ انسان کا وجود ماورائی حقیقت (Transcendence) کا رہینِ منت ہے۔ خُدا کی ہستی کی وجہ سے ہی انسان کا وجود ممکن ہے اور یہ کہ الہامی کتابوں کو عقل و خرد کے ذریعے سمجھنے کی کوشش بے کار ہے۔ ازلی اور ابدی حقیقت کو صرف عقلِ کُلی ہی پہچان سکتی ہے لیکن سب سے زیادہ اہم نکتہ Humanism کے بارے میں ہے۔ رینے گینوں ④ کا یہ مُوقف تھا کہ جدید تہذیب کی اساس ہی مُلحدانہ اور ابلیسی ہے۔ یہ تہذیب

نشاۃِ ثانیہ کی تخلیق ہے اور نشاۃ ثانیہ نے دین سے بغاوت کی اور فرد کو اس قدر آزاد کر کے یہ اختیار سونپ دیا کہ وہ چاہے تو ماورائیت کو قبول کرے اور چاہے اُسے مسترد کر دے۔ نشاۃ ثانیہ نے یونانی اور رومی تہذیبوں کو کھوئی ہوئی جنت قرار دیا اور اس کے زیر اثر انفرادی حرکت و عمل کا ایک ایسا سیلاب آیا کہ انسان کی وحدت کثرت میں بکھر گئی۔ Humanism یا انسان پرستی (ویسے اس اصطلاح کا ترجمہ انسانیت نوازی بھی ہو سکتا ہے) کے متعلق رینے گینوں کی کتاب The Crisis of the Modern World سے ایک اقتباس دیکھئے:

"نشاۃ ثانیہ کے زمانے میں ایک لفظ بہت مشہور ہو گیا تھا، اور وُہ تھا Humanism (انسان پرستی)۔ اس لفظ میں جدید تہذیب کے تمام پروگرام کو پہلے ہی خلاصہ دے دیا گیا تھا۔ دراصل یہ ایک تحریک تھی، ہر چیز کا محض انسانی سطح پر تجزیہ کرنے کی اور ہر اعلیٰ سطح کے اصول کو ختم کرنے کی، اور استعارتاً یہ زمین پر قابو پانے کے لیئے آسمان سے مُنہ موڑنے کا بہانہ تھی۔ یونانی بھی، جن کی مثال پر یہ لوگ عمل کرنے کا دعویٰ کرتے تھے، اس سمت میں اتنی دُور نہیں گئے تھے، اور اپنے ذہنی انحطاط کی پست ترین حالت میں بھی۔ افادی تصوّرات نے اُن کے لیئے اوّل مقام حاصل نہیں کیا تھا، جیسا کہ اُنھوں نے جلد جدید لوگوں کے لیئے کر لیا۔ "انسان پرستی" دراصل موجودہ دنیا پرستی کی ایک شکل تھی، اور ہر چیز کو انسان کی سطح پر تحلیل کرنے کی کوشش میں (انسان بحیثیت ایک مقصدِ مطلق کے) جدید تہذیب مرحلہ بہ مرحلہ انسان کے اسفل عناصر کی سطح پہ آ گئی ہے، اور اس کا مقصد یہ رہ گیا ہے کہ انسان کی ان ضروریات کی تسکین کی جائے جو انسان کی فطرت کے مادّی پہلو میں مضمر ہیں۔ یہ مقصد بہرحال ایک فریب ہے، کیونکہ یہ زیادہ

سے زیادہ مصنوعی خواہشات پیدا کر رہا ہے جن کی تسکین ناممکن ہے۔

کیا جدید دُنیا اس مہلک نشیب کی تھاہ تک یہی راستہ اختیار کرے گی، اور اس موقع پر بھی ایک تحریکِ تجدید و احیا چلے گی، جیسی کہ یونانی لاطینی انحطاط کے بعد اُٹھی تھی، اس سے پہلے کہ ہم تحت الثریٰ تک پہنچ جائیں؟"

اس تمام بحث اور تجزیے کا لبِ لباب یہ ہے کہ جدید انسان کے سامنے دو راستے ہیں، ایک یہ کہ جدید تہذیب کے بہاؤ کے ساتھ بہہ کر تباہی کی طرف چلتے جائیں اور سمجھیں یہ کہ ہم آزاد اور مختار ہیں، اور دوسرا راستہ یہ ہے کہ اس تہذیب کے بنیادی تصورات کا خاتمہ کر کے نئے سرے سے دین کے بنیادی عقائد کا احیاء کیا جائے۔ تاکہ لوگ صحیح معنوں میں رُوحانی زندگی بسر کر سکیں۔

عسکری صاحب نے جن غلطیوں اور غلط فہمیوں کو گنوایا ہے اور جس مہیب فریبِ فکر کا بیان کیا ہے وہ روحانی زندگی کے لئے مہلک ہیں اور جس اختصار سے اُنھوں نے یُونانی عہد سے لیکر جدید عہد کے فلسفوں کا تجزیہ کیا ہے وہ حیرت انگیز ہے۔ میرے لیئے تو یہ کتابیں عسکری صاحب سے ایک مسلسل مکالمے کی حیثیت رکھتی ہیں، وہ مکالمہ جو اُن کے انتقال کے بعد بظاہر ختم ہو گیا تھا، لیکن یہ ہم پر رحمتِ ایزدی کی ایک تجلی ہے کہ وہ ہم سے جُدا ہونے سے پہلے ہمارے لیئے خیالات کا ایک بحرِ بیکراں چھوڑ گئے ہیں جن پر ہم برسوں غور کر سکتے ہیں اور اپنی زندگی کے لئے صحیح راہ اختیار کر سکتے ہیں۔

یہاں میں ایک دو باتوں کی تشریح کر دوں کیونکہ بعض اوقات اختصار کی وجہ سے غلط فہمی پیدا ہونے کا امکان ہے۔ عسکری صاحب نے اپنی دُوسری کتاب میں مغربی تصورات کی فہرست میں نمبر ۶۳ پر لکھا ہے:

"مذاہب کا تقابلی مطالعہ (Comparative Religion)

① A.K. COOMARASWAMY. 1877-1947.
INDIAN ART HISTORIAN.
② FRITHJOF SCHUON. 1907.

یعنی مختلف مذاہب میں اختلاف یا مشابہت ڈھونڈنا بغیر کسی مقصد یا اصول کے۔"
عسکری صاحب مذاہب کے اس تقابلی مطالعے کو جائز بلکہ ضروری سمجھتے تھے جو ایک صاحبِ ایمان اور صاحبِ کشف ذات کی مختلف تجلیوں کو سمجھنے کے لئے کرتا ہے۔
چنانچہ لندن سے ایک رسالہ نکلتا ہے Studies in Comparative Religion ۔ اس میں رینے گینوں کے مضامین بھی چھپتے رہے ہیں اسی رسالے میں کمارا سوامی ① کی رینے گینوں کے بدھ مذہب کے متعلق خیالات کی تنقید بھی چھپی تھی۔ رینے گینوں نے اپنی ابتدائی تحریروں میں بدھ مذہب کو ایک غیر روائیتی تحریک کہہ کر ہدفِ تنقید بنایا تھا، لیکن کمارا سوامی نے اس خیال کا اتنا جامع اور پُرزور جواب دیا کہ رینے گینوں نے اپنی آخری تحریروں میں بدھ مذہب کے متعلق اپنے خیالات کی تصحیح کرلی۔ اسی سلسلے میں شُوآں ② (شیخ عیسیٰ نورالدین) نے ایک کتاب لکھی In the Tracks of Buddhism جس میں اُنھوں نے بہت عالمانہ انداز میں بُدھ مذہب کو مذہبی روایت کا ایک اہم پہلو قرار دیا۔ عسکری صاحب اُس تقابلی مطالعے کے خلاف تھے جو اکثر اجتماعی علوم کے ماہرین کرتے ہیں، جس کا مقصد کچھ نہیں ہوتا، اور اگر ہوتا بھی ہے تو فقط یہ کہ

" ۲۰۔ عقائد اور مذہب کو "قدیم زمانے" کے انسان کے ناپختہ ذہن کا مظہر کہنا۔ (یہ خیال پہلے مذہب کی تحقیر کے لئے استعمال ہوتا تھا، لیکن بیسویں صدی میں مذہب کی تحسین کے لئے بھی استعمال کیا گیا ہے۔) "یہ خیال فرانس کے ایک Anthropologist (ماہر انسانیات) Levy Bruhl نے پیش کیا تھا اور بعد میں امریکہ کے ایک ماہرِ نفسیات Werner نے اسے تفصیل کے ساتھ پیش کیا۔

عسکری صاحب کی دوسری کتاب کو پڑھنے میں نہایت احتیاط کی ضرورت ہے۔

اس میں چند اشارے دیئے گئے ہیں۔ ان اشاروں میں تفصیلات بھرنے کی ضرورت ہے۔ یہ تفصیلات عسکری صاحب کی دوسری تحریروں اور رینے گینوں کی کتابوں سے حاصل ہو سکتی ہیں۔ دوسری کتاب ایک کلید کی حیثیت رکھتی ہے۔ اِسے بھی ہر اُس ادارے میں جہاں فلسفۂ مذہب پڑھایا جاتا ہو کورس کی حیثیت حاصل ہونا چاہیئے۔ لیکن مدرس کو ان افکار کے پس منظر میں پڑھانا چاہیئے جن کا رینے گینوں اور اُن کے ہم عصروں نے مختلف کتابوں میں اظہار کیا ہے۔ ویسے میں تو یہ بھی سمجھتا ہوں کہ حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ کی تصنیفات بھی اس کتاب کے لیئے نہایت روشن پس منظر بن سکتی ہیں۔

آخر میں عسکری صاحب کے طرزِ تحریر پر کچھ کہنا چاہتا ہوں۔ جن لوگوں نے عسکری صاحب کی پہلی کتابیں پڑھی ہیں اُن کے لیئے ان کتابوں کا انداز بیان بالکل نیا ہو گا۔ اتنا سادہ اور واضح انداز انھوں نے پہلے کبھی اختیار نہیں کیا تھا۔ جو ربط و ضبط اور فکر و قلم پر قُدرت ان کتابوں میں نظر آتی ہے اُن کی کسی اور کتاب میں نہیں ملتی۔ یہ بھی اُن کی شخصیت کی ایک خصوصیت تھی کہ وہ موضوع اور قارئین کے مطابق اپنی فکر کی ادائیگی کو اِس طرح الفاظ میں ڈھال لیتے تھے کہ موضوع اور الفاظ میں ہم آہنگی قائم رہتی تھی۔ اور اگر موضوع مقدس ہے تو الفاظ میں اُس کی بے حُرمتی نہ ہو۔ یہ احترام بالخصوص اُن کی زندگی کے آخری ایام میں اُن کے دل میں رس بس چکا تھا۔

میری یہ دُعا ہے کہ جس خلوص اور اہتمام سے عسکری صاحب نے یہ کتابیں لکھی ہیں وہ ہمارے اہلِ دانش میں عام ہو جائے اور ہمیں یہ توفیق ملے کہ اُن کے ان زندہ افکار سے اکثر و بیشتر ہم کلام ہوتے رہیں۔

ڈاکٹر مُحمّد اجمل

۳۱ مارچ ۱۹۷۹ء



نئی اور پرانی گمراہیاں

اسلامی تاریخ میں بلکہ ہر مذہب کی تاریخ میں، طرح طرح کی گمراہیاں، بدعتیں، شکوک و شبہات پیدا ہوئے ہیں۔ ہمارے علماء فرماتے ہیں کہ مغربی تعلیم سے متاثر ہونے والے لوگ کوئی ایسا شبہ یا اعتراض نہیں لا سکتے جس کا جواب ہمارے پاس نہ ہو۔ یہ بات سو فی صدی درست ہے۔ گمراہی کی جتنی بھی نئی شکلیں سامنے آئی ہیں یا آسکتی ہیں وہ بنیادی طور پر وہی ہیں جن سے اسلامی علماء کو تاریخ میں پہلے بھی واسطہ پڑ چکا ہے۔ علماء کو ان کا جواب دینا بہت آسان ہے۔ مگر نئی گمراہیاں چند باتوں میں اختصاص اور امتیاز رکھتی ہیں، جن کو نظر میں رکھے بغیر علماء کے جواب مؤثر نہیں ہو سکتے:

۱: پہلے گمراہیوں کا دائرہ بہت ہی محدود ہوتا تھا، رقبے کے لحاظ سے بھی اور گمراہوں کی تعداد کے لحاظ سے بھی۔ علماء جیسے ہی ان گمراہیوں کی نوعیت واضح کرتے تھے، یہ گمراہیاں یا تو بالکل غائب ہو جاتی تھیں یا اُن کا زور ٹوٹ جاتا تھا۔ مگر نئی گمراہیوں کا دائرہ عالمگیر ہے اور ان سے مسلمان ہی نہیں بلکہ ہر مذہب کے لوگ متاثر ہو رہے ہیں۔ پھر ان گمراہیوں کا دائرۂ اثر اور دائرۂ کار روز بروز بڑھتا ہی جا رہا ہے۔

۲ : پہلے گمراہیاں خود مسلمانوں کے اندر ہی سے پیدا ہوتی تھیں، لیکن نئی گمراہیاں مغرب سے آئی ہیں۔ پھر ان کے پیچھے یورپ کی مالی اور فوجی طاقت بھی رہی ہے۔ علاوہ ازیں یہ گمراہیاں اپنے ساتھ سائنس کی ایسی ایجادات بھی لائی ہیں جو نفسانی خواہشات کو تسکین دینے والی ہیں اور عام لوگوں کو بھونچکا کر دیتی ہیں۔ چنانچہ لوگ ذہن سے کام نہیں لیتے۔ حسی مشاہدات کو عقلی دلیل سمجھتے ہیں۔ اس لئے جب علماء اعتراضات کا جواب دیتے ہیں تو قرار واقعی اثر نہیں ہوتا۔

۳ : یورپ کا ذہن پچھلے چھ سو سال سے (یعنی چودھویں صدی عیسوی سے) بتدریج مسخ ہوتا رہا ہے، اور صداقت کو سمجھنے کی صلاحیت کھوتا رہا ہے۔ یورپ نے چھ سو سال میں جتنی گمراہیاں پیدا کی ہیں اُن سب نے ایک ساتھ ہمارے اُوپر حملہ کیا ہے۔ اس لیئے ایک عام مسلمان کا ذہن اسلام سے عقیدت کے باوجود اس ریلے کی تاب نہیں لا سکتا۔ ایک گمراہی سے نجات پاتا ہے تو دُوسری گمراہی میں پڑ جاتا ہے۔ اس طرح خود ہمارے یہاں بھی پچھلے ڈیڑھ سو سال کے عرصے میں عام لوگوں کا اور خصوصاً جدید تعلیم پانے والوں کا ذہن آہستہ آہستہ مسخ ہوتا چلا گیا ہے۔

۴ : پُرانی گمراہیاں اسلامی اصطلاحات اور اسلامی تصوّرات ہی کو غلط طریقے سے استعمال کرتی تھیں؛ اس لئے اُنھیں دُور کرنا نہایت آسان تھا۔ مگر نئی گمراہیاں ایک نئی زبان اور نئی اصطلاحات لے کر آئی ہیں۔ چنانچہ مہمل سے مہمل نظریہ بھاری بھر کم اصطلاحات کے پردے میں اس طرح چھُپ جاتا ہے کہ آدمی خواہ مخواہ مرعُوب ہو جاتا ہے۔ چونکہ ہمارے علماء کو اس نئی زبان اور ان نئی اصطلاحات کی نوعیت اور ان کی طویل اور پیچیدہ تاریخ کا پُورا علم نہیں، اس لئے بعض دفعہ ان کے جوابات نشانے پر نہیں بیٹھتے۔

یہ نئی اصطلاحات تین قسم کی ہیں :

ا : بعض ایسی اصطلاحات جو خالص عیسوی نوعیت کی ہیں اور بعض ایسی اصطلاحات جو تمام ادیان میں مشترک ہیں، نہایت فراخ دلی سے استعمال کی گئی ہیں، مگر اُنھیں بالکل ہی نئے معنی دیئے گئے ہیں۔ یورپ میں گمراہی کا آغاز دراصل اسی طرح ہُوا ہے۔

ب : ایسی اصطلاحات کے غلط معنی بھی ایک جگہ قائم نہیں رہے، بلکہ ہر بیس پچیس سال بعد بدلتے رہے ہیں۔ بیسویں صدی میں تو یہ معنی ہر پانچ سال کے بعد بدل رہے ہیں۔ بلکہ مغرب میں تو یہ حال رہا ہے کہ ایک ہی زمانے کے دس لکھنے والے ایک لفظ کو دس مختلف معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ ایسے کلیدی الفاظ کی ایک بیّن مثال لفظ "فطرت" ہے۔ خود لفظ "مذہب" اتنے معنوں میں استعمال ہُوا ہے کہ اس کے کوئی معنی باقی نہیں رہے۔

ج : مغربی مصنفین کو نئی اصطلاحات اختراع کرنے کا اتنا شوق ہے کہ چاہے کوئی نئی بات کہی ہو یا نہ کہی ہو، مگر نئی اصطلاحات ضرور ہوں۔ یہ نئی اصطلاحات بھی دو قسم کی ہیں۔ ایک تو بھاری بھرکم اور پیچیدہ الفاظ ہیں جن کا بعض دفعہ کوئی مطلب نہیں ہوتا، مگر علمیت ضرور ٹپکتی ہے۔ لکھنے والوں کی تحریر میں ایسی اصطلاحات کی تعداد اتنی زیادہ ہوتی ہے کہ پڑھنے والا کوئی مطلب اخذ نہیں کر سکتا، اور اس کا ذہن معطل ہو جاتا ہے۔ دُوسرے وہ اصطلاحات ہیں جو بظاہر خوش نما ہوتی ہیں اور براہِ راست جذبات کو متاثر کرنے کی کوشش کرتی ہیں۔ دونوں قسم کی اصطلاحات کا مقصد اصل میں یہ ہوتا ہے کہ پڑھنے والا اپنے ذہن سے کام نہ لے سکے۔

ہمارے عُلماء کی تبلیغ اُس وقت تک کارگر نہیں ہو سکتی جب تک کہ وُہ موجودہ مغربی ذہن کی ساخت اور اس کے طریقۂ کار سے آگاہ نہ ہوں۔

اس لئے ضروری ہے کہ یورپ کی ذہنی تاریخ، بلکہ یورپ کے ذہنی انحطاط کا مختصر خاکہ پیش کر دیا جائے۔

یورپ کے ذہنی انحطاط کی تاریخ

صرف اسلام ہی نہیں بلکہ مشرق کے سارے ادیان کا انحصار زیادہ تر زبانی روایت پہ ہے، لکھی ہوئی کتابوں پر نہیں۔ ہمارے نزدیک کسی دین کے زندہ ہونے کا معیار یہ ہے کہ روایت شروع سے لے کر آج تک کُلّی حیثیت سے سلسلہ بہ سلسلہ اور سینہ بہ سینہ منتقل ہوتی چلی آ رہی ہو۔ پچھلے چھ سو یا کم سے کم چار سو سال سے یورپ اس تصوّر کو بھول چکا ہے۔ آج یورپ میں کسی قسم کی بھی کوئی روایت ایسی باقی نہیں جو سینہ بہ سینہ چلی آ رہی ہو۔ یورپ اس قسم کی روایت کو قابلِ استناد بھی نہیں سمجھتا، اور صرف ایسی شہادتوں کو قبول کرتا ہے جو تحریری شکل میں موجود ہوں۔

اس ذہنیت کے مطابق یورپ کے لوگ عموماً اپنی تہذیب کی تاریخ یُونان سے شروع کرتے ہیں۔ چنانچہ یورپ کی تاریخ کے ادوار کا خاکہ کچھ اس طرح بنتا ہے :

۱ : یُونانی دور

۲ : رومی دور

۳ : عیسوی دور یا ازمنۂ وسطیٰ۔ یہ زمانہ عموماً پانچویں صدی عیسوی اور پندرھویں صدی عیسوی کے درمیان سمجھا جاتا ہے۔

۴ : نشاۃ ثانیہ۔ اس تحریک کا آغاز ۱۴۵۳ء یعنی ترکوں کی فتحِ قسطنطنیہ سے سمجھا جاتا ہے۔ اسی کے ساتھ اصلاحِ مذہب کی تحریک یعنی پروٹسٹنٹ مذہب بھی

شروع ہوتا ہے۔ "جدید دور" کا نقطۂ آغاز یہی زمانہ ہے۔

۵ : عقلیت کا دور ۔ یہ دور سترھویں صدی کے وسط سے لے کر اٹھارویں صدی کے وسط یا آخر تک چلتا ہے۔

۶ : اُنیسویں صدی ۔ یہاں سے پیچیدگیاں شروع ہو جاتی ہیں۔ بعض لوگ اسے صنعتی انقلاب کا دور کہتے ہیں، بعض لوگ اسے سائنس سے پیدا ہونے والے انقلاب کا زمانہ بتاتے ہیں۔ دین کے بارے میں زیادہ تر شکوک و شبہات اور دین سے بے نیازی اسی دور میں پیدا ہوئی ہے۔

۷ : بیسویں صدی یا عصرِ حاضر ۔ یہ دور دراصل پہلی جنگِ عظیم یعنی ۱۹۱۹ء کے بعد سے شروع ہوتا ہے۔ یورپ کے ایک مسلمان عالم رینے گینوں (عبدالواحد یحییٰ) نے کہا ہے کہ چودھویں صدی عیسوی سے لے کر اُنیسویں صدی کے آخر یا پہلی جنگِ عظیم تک تو دین کی مخالفت اور دین پر حملوں کا زمانہ ہے، اور اُس کے بعد ایک نئے دور کا آغاز ہوتا ہے۔ اِس نئے دور میں دین کی مخالفت سے زیادہ جھوٹے ادیان ایجاد ہو رہے ہیں۔

اب ہر دور کی ضروری خصوصیات پیش کی جاتی ہیں۔

یُونانی دَور

یونان کا قدیم دین کیا تھا، اس کے بارے میں صحیح معلومات حاصل کرنے کا کوئی ذریعہ باقی نہیں رہا۔ اتنا ضرور معلوم ہے کہ پانچویں صدی قبل مسیح سے دو ایک صدیاں پہلے تک یونان میں متصوفین کے چند گروہ تھے جو اپنے اسرار و رموز کو عوام سے پوشیدہ رکھتے تھے، اور ان گروہوں میں داخلہ بھی مشکل سے ملتا تھا۔ یہ اسرار و رموز کیا تھے، اور متصوفانہ رموز کے معاملے میں (یعنی علم توحید میں) ان لوگوں کی پہنچ کہاں تک تھی اس کے متعلق کوئی تحریری ثبوت موجود نہیں۔ البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ مشہور فلسفی اور ریاضی دان فیثا غورث (Pythagoras) کو ان رموز کا خاصا علم حاصل تھا۔ اس کے دور میں فلسفے کو سب سے اونچا مقام حاصل نہیں تھا جو افلاطون کے دور میں حاصل ہوا۔ یونانی زبان میں لفظ "فلسفہ" (Philosophy) کے معنی ہیں "حکمت سے محبت رکھنا"۔ یعنی اس دور میں فلسفی سے مراد وہ لوگ تھے جنھیں اصل حکمت تو حاصل نہیں تھی، مگر اس کے طالب تھے۔ غرض اس دور میں فلسفیوں کو عارف نہیں سمجھا جاتا تھا۔ فلسفیوں اور فلسفے کو سب سے اونچی جگہ افلاطون کے دور میں دی گئی۔

مغربی لوگوں کے نزدیک یونانی فکر کا زریں دور پانچویں صدی قبل مسیح ہے یعنی سقراط اور افلاطون کا زمانہ، اور اس کے بعد چوتھی صدی قبل مسیح یعنی ارسطو کا زمانہ۔ لیکن درا صل یہ یونانی دین کے زوال کا زمانہ تھا۔ یونانیوں کے جو بھی باطنی

① PLATO ④ AL-KINDI.
② SOCRATES ⑤ PLOTINUS.
③ ARISTOTLE

علوم تھے وہ افلاطون①کو حاصل نہیں ہوئے تھے، نہ اُسکے اُستاد سقراط②کو۔ اور افلاطون کے شاگرد ارسطو③کو تو یُونانی روایت کا صرف خارجی اور ظاہری علم حاصل تھا۔ مغرب کے لوگ افلاطون اور ارسطو کے نظریات کو، بلکہ ان دونوں کے ذہن کو متضاد سمجھتے ہیں۔ لیکن رینے گینوں کہتے ہیں کہ دونوں کے نظریات میں کوئی بُنیادی فرق نہیں ہے۔ اسلامی اصطلاح کے مطابق یُوں کہہ سکتے ہیں کہ افلاطُون کا نقطۂ نظر تنزیہی ہے اور ارسطو کا نقطۂ نظر تشبیہی۔ مگر ان دونوں کو علمِ توحید سے پُوری واقفیت نہیں تھی۔

یونانیوں کے بارے میں ایک تصریح بہت ضروری ہے۔ ہمارے دینی مدارس میں جو علوم فلسفہ یا معقُولات کے نام سے پڑھائے جاتے ہیں ان کے بارے میں یورپ کے مستشرقین کو ایک بہت بڑا اعتراض ہے۔ وُہ کہتے ہیں کہ عربوں کو افلاطُون اور ارسطو کے افکار سے صحیح واقفیت حاصل نہیں تھی۔ الکندی④نے جس کتاب کا ترجمہ "ارسطو کی الٰہیات" کے نام سے کیا تھا وُہ ارسطو کی کتاب نہیں تھی بلکہ فلاطینوس⑤ (Plotinus) کی کتاب تھی۔ الکندی کے بعد فارابی وغیرہ نے افلاطون اور ارسطو کی کتابوں سے واقفیت حاصل کرنے کی کوشش کی۔ مگر مستشرقین کا عمومی اعتراض یہ ہے کہ عرب فلسفی فی الجملہ افلاطون کے افکار کو ارسطو کے نام سے پیش کرتے رہے۔

اوّل تو اس اعتراض کی حقیقت رینے گینوں کے اس قول سے ہی واضح ہو جاتی ہے کہ افلاطُون اور ارسطو میں صرف تنزیہی اور تشبیہی نقطۂ نظر کا فرق ہے۔ بہرحال انگریزی تعلیم پانے والوں سے گفتگو کرنے کے لئے علمائ کو ایک امتیاز پیشِ نظر رکھنا چاہیئے۔

یونانی فلسفیوں کے دراصل دو گروہ یا طبقے ہیں۔ پہلا گروہ تو وُہ ہے جس کا

تعلق خاص ملک یونان سے ہے۔ اس گروہ کے سب سے مشہور نمائندے افلاطون اور ارسطو ہیں جن کا زمانہ پانچویں اور چوتھی صدی قبلِ مسیح ہے۔ دُوسرے گروہ کا تعلق شہر اسکندریہ کی اُس نو آبادی سے ہے جو یُونانیوں نے مصر میں بسائی تھی۔ اس گروہ کے مشہور نمائندے فلاطینوس اور فرفریوس (Porphyry) وغیرہ ہیں۔ اسکندریہ کے فلسفی حضرت عیسٰی علیہ السلام کی پیدائش کے بعد آتے ہیں۔ یعنی ان کا زمانہ پہلی، دُوسری، تیسری صدی عیسوی ہے۔ اسکندریہ کے فلسفیوں کو علمِ توحید افلاطون اور ارسطو کی بہ نسبت زیادہ حاصل تھا۔ عربوں نے فلسفہ، طب، نجوم وغیرہ علوم انھیں اسکندریہ کے فلسفیوں سے زیادہ حاصل کئے ہیں۔ اسکندریہ کے فلسفیوں کے علوم کو یورپ کے لوگ "نو افلاطونیت" (Neo-Platonism) کا نام دیتے ہیں۔ معقولات کی اصطلاح میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ اسکندریہ کے فلسفی اشراقی ہیں، اور یونان کے بیشتر فلسفی مشائی۔

اسکندریہ کے نو افلاطونی فلسفیوں سے یوں تو یورپ کے بھی بہت سے مفکر اثر پذیر ہوئے ہیں، لیکن افکار کے معاملے میں یورپ کی تہذیب پر زیادہ اثر افلاطون اور ارسطو کا ہے۔

لہذا افلاطون، ارسطو اور دُوسرے یونانی فلسفیوں کے افکار کے وُہ نقائص اور خامیاں بیان کی جاتی ہیں جو آگے چل کر رنگ لائیں اور جنھوں نے موجُودہ مغربی ذہن کو پیدا کیا۔

ا: یونانی فکر لاتعین، احدیت اور وراء الوراء کے درجے تک کبھی نہیں پہنچا۔ یعنی مکمل تنزیہہ اور توحید یونانی فلسفیوں کو کبھی حاصل نہیں ہوئی۔ دُوسرے الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ یونانی فکر "وجُود" کی منزل سے آگے کبھی نہیں جا سکا۔ اسلامی اصطلاح کے مطابق یُوں کہہ سکتے ہیں کہ یونانی مفکر عالمِ جبروت سے اوپر نہیں اُٹھ سکے۔

۲ : حضرت مجدد الف ثانیؒ فرماتے ہیں کہ افلاطون اپنے مکاشفات میں اُلجھ کے رہ گیا اور اسی لئے گمراہ ہُوا۔ اس کا مطلب یہ ہُوا کہ یُونانی فلسفی عالمِ جبرُوت تک بھی نہیں پُہنچے، بلکہ عالمِ ملکوت یا عالمِ مثال تک ہی رہ گئے۔ اس لحاظ سے یُونانی فلسفہ صحیح معنی میں مابعد الطبیعیات نہیں ہے۔ یورپ میں جتنی گمراہیاں آج تک پیدا ہو رہی ہیں اُن کی جڑ یہی ہے۔

۳ : حضرت مجدد صاحبؒ فرماتے ہیں کہ افلاطُون نے صفائے نفس ہی کو سب سے بڑی چیز سمجھا، اور صفائے قلب تک نہ پہنچ سکا، اسی لئے گمراہ ہُوا۔ اس رُجحان کو رُوم کے فلسفیوں نے اور زیادہ تقویت پُہنچائی۔ یہی خامی اُنیسویں صدی میں اخلاقیات کی پرستش کی شکل میں نمودار ہُوئی۔

۴ : ارسطُو کو عقلِ کُلی (Intellect) اور عقلِ جُزوی (Reason) کے فرق کا اندازہ تھا، لیکن اُس نے دونوں کو گڈمڈ کر دیا ہے۔ سولہویں صدی سے مغرب میں یہ امتیاز ایسا مُبہم ہونا شرُوع ہوا کہ آخر اٹھارویں صدی میں (بلکہ سترھویں صدی کے وسط میں) عقلیت کی تحریک یورپ کے ذہن پر قابض ہو گئی۔

۵ : ارسطو نے اس بات پر بہُت زور دیا ہے کہ انسانی ذہن تصویروں کی مدد سے سوچتا ہے۔ یعنی اُس نے فکر اور تخیّل کو ایک کر دیا ہے۔ یہ اسی کا اثر ہے کہ آج مغرب "عقلِ کُلی" کا مطلب تک نہیں سمجھتا، اور مجرّد فکر کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔

۶ : حالانکہ ارسطو پر مغرب کے لوگ یہ الزام لگاتے ہیں کہ وُہ خالص عقل پر اعتماد کرتا ہے اور تجرباتی طریقہ استعمال نہیں کرتا مگر مشاہدے اور تجربے کو آخری اور فیصلہ کُن دلیل سمجھنے کا رُجحان خود ارسطو کے یہاں موجود ہے۔

۷ : یونانی فلسفیوں کی توجہ کا مرکز انسانی معاشرہ تھا، نہ کہ مبداء و معاد۔ لیعنی دُنیاویت ان یُونانی فلسفیوں میں اچھی طرح جڑ پکڑ گئی تھی۔

۸ : یُونانی ہر مسئلے کو انسانی نقطۂ نظر سے دیکھنے کے عادی تھے. چنانچہ جب پندرہویں اور سولہویں صدی میں یورپ والوں نے یُونانی فلسفے پر زور دینا شروع کیا تو اس تحریک کا نام ہی "انسانیت پرستی" (Humanism) قرار پایا۔

۹ : یُونانی فلسفی ہوں یا شاعر، سبھی کو تقدیر یا جبر و اختیار کے مسئلے سے گہری دلچسپی تھی، بلکہ یونان کے بہترین ادب کا مرکزی موضوع ہی یہ ہے. لیکن چونکہ یونانی ہر چیز کو انسانی نقطۂ نظر سے دیکھتے تھے، اس لئے ظاہر ہے کہ وہ مسئلے کی تہہ کو نہیں پہنچ سکتے تھے.

۱۰ : یونانی فلسفی رُوح کی حقیقت سے پُوری طرح آگاہ نہیں تھے. اس لیئے وہ رُوح اور نفس کو ایک دُوسرے میں ملا دیتے تھے. اسی کا نتیجہ ہے کہ سترھویں صدی کے بعد سے تو مغرب اس فرق کو بالکل ہی بھُول گیا ہے. یہاں تک کہ مغربی لوگ "عقل" کی طرح لفظ "رُوح" کے معنی ذرا بھی نہیں سمجھ سکتے، بلکہ نفس کو ہی رُوح خیال کرتے ہیں۔ یونانیوں کے یہاں رُوح یا عقلِ کُلّی کے لیئے لفظ تھا NOUS ۔ آج کل اس کا ترجمہ کیا جاتا ہے "ذہن" (Mind) نفس کے لئے یونانی لفظ تھا Psyche ۔ اس لفظ کو بھی آج کل "ذہن" کے ہم معنی سمجھا جاتا ہے ۔ پھر رُوح کے لیئے لاطینی لفظ تھا Spiritus ۔ آج کل مغربی زبانوں میں لفظ Spirit انگریزی لفظ Soul کے مترادف سمجھا جاتا ہے جس کے معنی ہیں "نفس". غرض، پچھلے تین سو سال سے مغرب نفس کو ہی رُوح سمجھ رہا ہے ۔

یہ ہیں یُونانی فکر کی وُہ بڑی خامیاں جنھوں نے آگے چل کر مغرب کے ذہن کو نقصان پُہنچایا۔

رومی دَور

رومی لوگوں کی توجہ دُنیاوی اُمور پر زیادہ تھی۔ یہ لوگ سلطنت قائم کرنے اور نظم و نسق ٹھیک رکھنے کے ماہر تھے۔ ان کی ذہنی طاقت زیادہ تر قانُون سازی اور تنظیمی ادارے بنانے میں صَرف ہوتی تھی۔ مغرب کے ذہن پر رومی اثر اتنا شدید ہے کہ جب عیسائیت یورپ میں پُہنچی تو اس نے بھی ایک ادارے یعنی کلیسا کی شکل اختیار کرلی۔ اِس کے بغیر یورپ میں عیسائیت کامیاب نہیں ہوسکتی تھی۔ پھر عیسوی عقائد بھی قوانین کی صُورت میں ظاہر ہُوئے۔ اس قانونی، تنظیمی اور انصرامی ذہنیت نے ازمنۂ وسطیٰ میں عیسائیت کو استحکام تو ضرور بخشا، لیکن یورپ میں عیسائیت کے زوال کا باعث بھی یہی ذہنیت ہُوئی، کیونکہ روم کے کلیسا میں خارجیت یا ظاہریت بڑھتی چلی گئی اور باطنیت دبتی گئی؛ اور آخر کلیسا کے خلاف بغاوت ہُوئی۔

روم کے لوگوں نے فلسفے یا فکر میں کوئی خاص اضافہ نہیں کیا۔ اس معاملے میں یہ لوگ یُونان کے مقلد تھے۔ یونانی فلسفے کا بھی اُنھوں نے صرف خارجی اور ظاہری پہلو لیا، بلکہ صرف وُہ اصُول اخذ کیے جن کا تعلق فرد یا معاشرے کی ظاہری زندگی سے تھا۔ اگر مغرب میں ظاہر پرستی اتنی بڑھ گئی ہے تو اس میں رومی لوگوں کی ذہنیت کا بھی بڑا دخل ہے جسے یورپ کے اکثر لوگوں نے اپنے لیے نمونہ بنایا ہے۔

رومی لوگوں کا اصلی خدا تھا وطن یا قوم۔ فرد سے مطالبہ کیا جاتا تھا کہ وُہ اپنی ہر چیز قوم یا وطن یا سلطنت کے لیے قربان کردے اور اس سانچے میں ڈھل جائے جو معاشرے

نے اس کے لیئے بنایا ہے۔ یہی ہے وُہ بیج جو آگے چل کر مغرب میں قوم پرستی اور معاشرہ پرستی کی شکل میں بار آور ہُوا۔

روم کے لوگ غالباً دُنیا کی تاریخ میں واحد قوم ہیں جنھوں نے تن پروری اور عیش کوشی کو اصول کی حیثیت سے اپنایا تھا لیکن اس کے ساتھ ہی اس کا اُلٹا رُجحان بھی موجود تھا، یعنی نفس کُشی ـــــ مزے کی بات یہ ہے کہ عموماً ایک ہی شخص بیک وقت دونوں راستوں پر چلتا تھا۔ بہرحال رومی فلسفے کا خلاصہ یہ ہے کہ انسان کی اصل مُصیبت اسکی خواہشات ہیں۔ اگر انسان خواہشات سے بے نیاز ہو جائے، اور خوشی کے وقت خوش نہ ہو اور رنج کے وقت مغمُوم نہ ہو تو اُسے مکمل سکُون مل سکتا ہے۔ مگر یہ نفس کُشی برائے نفس کُشی تھی یا قوم کی خدمت کی خاطر، کسی اعلیٰ تر چیز کے لیئے نہیں جیسا کہ حضرت مجدد صاحبؒ نے اپنے مکتوبات میں بار بار فرمایا ہے، ایسی نفس کُشی سب سے بڑی گمراہی ہے۔

نفس پروری اور نفس کُشی کے مُتضاد رُجحانات مغرب کی پُوری تاریخ میں بار بار پہلو بہ پہلو نظر آتے ہیں۔ اگر عیسوی دور کو الگ کر دیں تو یونانیوں سے لے کر آج تک مغرب کے سارے اخلاقی نظریئے انھیں دو اصُولوں کے درمیان گردش کرتے نظر آئیں گے۔ ازمنۂ وسطیٰ میں عیسائی لوگ کم سے کم یہ تو کہتے تھے کہ اگر نفس کُشی کا طریقہ اختیار کریں گے تو جنت ملے گی۔ مگر مغرب کے جو مفکر اخلاقیات کو مذہب سے الگ کر لیتے ہیں، اور پھر نفس کُشی کا مشورہ دیتے ہیں وُہ نفس کُشی کو بجائے خُود ایک گراں قدر چیز سمجھتے ہیں۔ علاوہ ازیں، مغرب میں ایسے مفکر بھی موجُود ہیں جو نفس کُشی کو مذہب کا ماحصل سمجھتے ہیں۔ مغربی مفکرّوں کی ایک تیسری قسم بھی ہے جو کہتی ہے کہ نفس کُشی میں جو تکلیف ہوتی ہے اُس کا حصُول انسانیت کی معراج ہے۔ تکلیف کو بجائے خود گراں قدر سمجھنا ـــــ یہ بھی مغربی ذہنیت کا لازمی جُز ہے۔

غرض نفس پروری اور نفس کُشی کے اصُول رومی تہذیب نے مغرب کو دیئے ہیں

① THE DARK AGES.

ازمنۂ وسطیٰ: عیسوی دور

یہ دور تقریباً پانچویں صدی عیسوی سے لے کر پندرھویں صدی عیسوی تک ہزار سال پر پھیلا ہوا ہے۔ اس دَور کو سمجھنے میں بڑی دشواریاں پیش آتی ہیں۔ پروٹسٹنٹ مذہب رکھنے والے مصنفوں نے، پھر اٹھارویں صدی کے عقلیت پرستوں نے اور اُنیسویں صدی کے متشککین نے اس دور کے متعلق بڑی غلط فہمیاں پھیلائی ہیں۔ ان لوگوں نے ازمنۂ وسطیٰ کی جو تصویر کھینچی ہے صرف وہی تصویر ہمارے علماء تک پہنچی ہے۔ اس لئے جب عیسائیوں سے مناظرے کی ضرورت پیش آتی ہے تو ہمارے علماء عموماً وہی باتیں دُہرا دیتے ہیں جو پروٹسٹنٹ مصنفین نے لکھی ہیں۔ اس میں ایک بہت بڑا خطرہ ہے۔ جو اعتراضات علماء عیسائیت پر کرتے ہیں وہی اعتراض مسلمان نوجوان علماء پر وارد کرنے لگتے ہیں۔ مثلاً علماء پاپائیت کو بُرا کہتے ہیں تو جدید تعلیم یافتہ نوجوان کہنے لگتے ہیں کہ ہمارے عُلماء نے بھی پاپائیت قائم کر دی ہے۔ عُلماء رہبانیت کی تنقیص کرتے ہیں تو نوجوان کہتے ہیں ہمارے علماء بھی رہبانیت سکھاتے ہیں۔ وغیرہ وغیرہ۔ غرض، یہ مسئلہ بہت نازک ہے، اور اس میں احتیاط کی ضرورت ہے۔

پہلے ازمنۂ وسطیٰ کی وُہ تصویر پیش کی جاتی ہے جو پروٹسٹنٹ مصنفوں، عقلیت پرستوں اور لادینیوں نے کھینچی ہے ان لوگوں نے اس زمانے کا نام "ظلماتی دَور"① رکھا ہے۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ اس دَور میں بادشاہوں، نوابوں اور پادریوں نے مِل کر

عوام کو اپنے شکنجے میں کس رکھا تھا۔ پادری علم کے ٹھیکیدار بن بیٹھے تھے، اور عوام کو علم سے محروم کر دیا تھا۔ دینی معاملات میں پوپ نے سارا اختیار خود سنبھال لیا تھا جس چیز کو سفید کہہ دیا وہ سفید، جس چیز کو سیاہ کہہ دیا وہ سیاہ۔ عوام کو فکر کی آزادی حاصل نہ تھی، بلکہ علم کی پرچھائیں تک عوام پر نہ پڑنے پاتی تھی۔ کلیسا سائنس کا خاص طور سے مخالف تھا۔ جہاں بھی کسی نے کوئی نیا خیال پیش کیا، اُسے فوراً سزا دی گئی۔ چنانچہ لوگ سوچنے سے بھی ڈرتے تھے، اور ذہن کو زنگ لگ رہا تھا (ہمارے تجدد پسند بھی آج کل یہی کہتے ہیں کہ ہمیں علماء سائنس میں ترقی نہیں کرنے دیتے۔) پادری عیش پسند ہو گئے تھے، اور عوام کو طرح طرح سے لوٹتے تھے۔

یہ تصویر بڑی حد تک خیالی ہے۔ پچھلے ساٹھ ستر سال کے عرصہ میں ازمنۂ وسطیٰ کے بارے میں جو تحقیق ہوئی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض اوقات نواب اور زمیندار کاشت کاروں پر ظلم تو ضرور کرتے تھے، لیکن فی الجملہ انسانی رشتوں کا جو احترام اس دور میں تھا وہ مغربی معاشرے میں پھر کبھی نہیں رہا۔ یہ بات کمیونزم کے بانی کارل مارکس نے بھی تسلیم کی ہے۔ معاشی اعتبار سے کاریگروں اور پیشہ وروں کو پوری آزادی حاصل تھی، اور پیشہ ورانہ پنچائتیں (Guilds) ہر پیشے کے کام کا پورا انتظام کرتی تھیں۔ اس معاشی نظام میں اتنا عدل تھا کہ بعض اشتراکی جماعتیں معاشرے کی تشکیل اسی پنچائتی نظام کے نمونے پر کرنا چاہتی ہیں۔ رہا پوپ کے اقتدار کا معاملہ، تو پرانی دستاویزوں سے معلوم ہوتا ہے کہ عموماً پوپ بادشاہوں کو جبر و ظلم سے روکتے تھے، اور عوام کے حقوق کی نگہداشت کرتے تھے۔ کلیسا کے نظام میں بہت سی خرابیاں ضرور آگئی تھیں، لیکن وہ اتنی زبردست اور بنیادی نہیں تھیں جتنی پروٹسٹنٹ اور عقلیت پرست مصنفین نے پیش کی ہیں۔

اسی طرح یہ کہنا بھی سراسر غلط ہے کہ یہ تاریکی اور جہالت کا دور تھا۔ چونکہ سولھویں

①SAINT THOMAS AQUINAS.

صدی سے لوگوں نے ازمنۂ وسطیٰ کی کتابیں پڑھنی چھوڑ دی تھیں، اس لیئے یورپ کے لوگوں کے لیئے اور خصوصاً انگلستان کے لوگوں کے لیئے اپنا پُرانا ادب اجنبی ہو کے رہ گیا تھا۔ ازمنۂ وسطیٰ کے ادب کے بارے میں زیادہ تر تحقیق بیسویں صدی میں ہُوئی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ازمنۂ وسطیٰ میں یورپ کی تہذیب نے جو لطافت اور علو حاصل کر لیا تھا وُہ اسے پھر کبھی حاصل نہیں ہو سکا۔ ہمارے عُلماء کو خصوصاً اور مُسلمانوں کو عموماً یہ بات تسلیم کرنے میں جھجکنا نہیں چاہیئے، کیونکہ ازمنۂ وسطیٰ کے مغربی ادب اور علوم پر عربوں کا گہرا اثر ہے۔ طِب، نجوم، فلسفہ وغیرہ میں تو یُونانیوں کے بعد عرب مصنفوں کو ہی سند مانا جاتا تھا۔ رازی، ابن سینا، امام غزالیؒ اور ابن رُشد یہ نام یورپ میں اسی طرح مشہور تھے جس طرح مسلمانوں میں۔ بارہویں صدی میں فرانس کے جنوبی علاقے یعنی پرووانس (Provence) میں جس شاعری کا آغاز ہُوا وُہ عربی اثرات ہی کا نتیجہ تھا۔ بلکہ تازہ ترین تحقیق سے تو پتہ چلا ہے کہ عربی شاعری کا اثر نویں صدی عیسوی سے شرُوع ہو گیا تھا، بلکہ آئرلینڈ تک پہنچ گیا تھا جو اندلس سے خاصے فاصلے پر ہے۔

خالص عقل کے میدان میں ازمنۂ وسطیٰ کے مفکرین کا یہ حال تھا کہ ارسطو کی منطق میں جو خامیاں تھیں وہ ان لوگوں نے دُور کی ہیں۔ یونانی فلسفہ اس دَور میں بھی پڑھا جاتا تھا، البتہ یہ لوگ فلسفے کو اپنے دین کے تابع رکھنا چاہتے تھے۔ بارہویں صدی میں مغرب پر سب سے شدید اثر ابن رُشد کا تھا۔ عیسوی دُنیا کا سب سے بڑا دینی مفکر سینٹ ٹامس اکوائناس① سمجھا جاتا ہے۔ اس کا سب سے بڑا کارنامہ یہی ہے کہ تیرہویں صدی میں اُس نے ابن رُشد کے فلسفے کو شکست دے کر عیسوی الٰہیات اور دینیات کو ارسطو کے فلسفے کی بُنیاد پر قائم کیا۔

دینی علوم کے سلسلے میں ہمیں ایک بات ضرور یاد رکھنی چاہیئے۔ ایک عام مُسلمان

بھی اس بات سے واقف ہے کہ دین کے دو پہلو ہیں، ظاہر اور باطن، شریعت اور طریقت۔ مگر مغرب باطنی پہلو کے صحیح معنی بھول چکا ہے۔ اور اس کا مطلب جذبات کی پرورش سمجھتا ہے، یا زیادہ سے زیادہ وجد وحال اور مکاشفات۔

مگر ازمنۂ وسطیٰ میں یورپ کے عیسائیوں کے پاس ظاہری علوم بھی تھے اور باطنی علوم بھی۔ باطنی علم یا علم توحید ان لوگوں کے یہاں ایسی مکمل صورت میں تو نہیں تھا جیسے ہمارے یہاں تصوّف ہے، مگر تھا ضرور۔ اس بات کی صریح شہادتیں موجود ہیں کہ عیسائیوں نے اس علمِ توحید میں مسلمان صوفیاء سے استفادہ کیا تھا۔ مثلاً تیرھویں اور چودھویں صدی میں حضرت ابنِ عربیؒ کی تعلیمات یورپ کے متصوفانہ حلقوں میں اتنی مقبول تھیں کہ کلیسا نے انھیں اپنا حریف سمجھا اور ان پر پابندی لگا دی۔ باطنی علوم پر عیسائیوں نے جو کتابیں لکھی تھیں ان میں سے بیشتر تو کلیسا نے جلا دیں، اور کچھ پرانے کتب خانوں میں بند پڑی ہونگی۔ اس لئے کوئی دستاویزی شہادت ایسی نہیں ملتی (کم سے کم آسانی سے نہیں ملتی) جس سے پتہ چل سکے کہ اس معاملے میں عیسائیوں کی پہنچ کہاں تک تھی۔ بہرحال اتنی بات مصدقہ ہے کہ صلیبی جنگوں کے دوران میں عیسائیوں نے مسلمانوں سے باطنی علوم حاصل کئے تھے۔ اس کی بیّن شہادت یوں ملتی ہے کہ رومن کیتھلک لوگ جن دینی عالموں کو سب سے اونچا درجہ دیتے ہیں اُن میں سے ایک رچرڈ سین وکتور (Richard St. Victor) ہے۔ یہ شخص اسکاٹ لینڈ کا تھا، مگر فرانس میں سین وکتور کی خانقاہ سے متعلق تھا کہتے ہیں کہ اس خانقاہ میں باطنی علوم سے متعلق ایک کتاب تھی جسے روز پڑھنا لازمی تھا، اور اس کتاب میں وہ علوم تھے جو عربوں سے اخذ کر کے یکجا کر دیئے گئے تھے۔ اس شخص نے لاطینی میں دو کتابیں لکھی ہیں: "The Minor Benjamin" اور "The Major Benjamin"۔ یہ کتابیں تمثیلی رنگ میں حضرت یوسفؑ

اوران کے بھائیوں کا قصہ پیش کرتی ہیں، اوران کا موضوع ہے مَنْ عَرَفَ نَفْسَہٗ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّہٗ۔ ان کتابوں سے اتنی بے اعتنائی برتی گئی ہے کہ لاطینی سے فرانسیسی میں ترجمہ ابھی حال ہی میں ہُوا ہے۔ ان دو کتابوں سے پُوری طرح واضح ہو جاتا ہے کہ ازمنۂ وسطیٰ کے باطنی علوم اسلامی تصوّف سے کتنے مشابہ تھے۔

بہرحال پوپ اور بادشاہ دونوں باطنی علوم کے مخالف ہوگئے اور چودھویں صدی سے طریقت کمزور پڑنے لگی۔ جس شخص کی زبان پر حضرت ابن عربی کا نام آجاتا تھا اُسے فوراً گرفتار کر لیا جاتا تھا۔ کہتے ہیں کہ جو معدودے چند متصوفین یورپ میں بچے تھے وہ اٹھارویں صدی کے وسط میں ہجرت کر گئے۔ نتیجہ یہ ہُوا کہ عیسائیوں کے پاس محض ظاہری علوم رہ گئے، اور دین کا باطنی پہلو بالکل ختم ہو گیا۔

دین کے یہ ظاہری علوم بھی صرف رومن کیتھلک لوگوں کے پاس رہ گئے ہیں، اور یہ بھی روز بروز زوال پذیر ہیں۔

اب یہ دیکھنا ہے کہ ازمنۂ وسطیٰ کے دینی فکر میں ایسی کیا کمزوریاں تھیں جن کی وجہ سے جدیدیت بڑی آسانی سے عیسائیت پر غالب آگئی، اور گمراہیاں بڑھتی ہی چلی گئیں اور مغرب کا ذہن مسخ ہوتا چلا گیا:

۱: عیسائیت دنیا کا واحد مذہب ہے جس میں دینی رہنماؤں کی تنظیم حکومت کے انتظامی شعبوں کی طرح کی گئی تھی۔ روم کا کلیسا قائم ہی ہُوا تھا رومی سلطنت کے نمونے پر۔ جس طرح یہ ناممکن ہے کہ حکومت کے محکموں میں تھوڑی بہت خرابیاں پیدا نہ ہوں، اسی طرح کلیسا کے عہدے داروں میں بھی اخلاقی خرابیاں آگئیں۔ پہلے تو لوگوں نے اصلاح کا مطالبہ کیا۔ یہ ایک طرح کی سیاسی بحث تھی۔ لیکن آخر اعتقادات میں بھی تبدیلی شروع ہوگئی، اور پروٹسٹنٹ مذہب نمودار ہوا جو دراصل جدیدیت کی بُنیاد ہے۔

① SAINT THOMAS AQUINAS. ④ PTOLEMY. بطلیموس
② COPERNICUS. ٣٣
③ KEPLER. ⑤ GALILEO.

۲ : پوپ اور بادشاہوں کے درمیان اقتدار کے جھگڑے ہونے لگے، اور بہت سے بادشاہوں نے پروٹسٹنٹ تحریک کی حمایت کی۔ اس سیاسی کشمکش نے کلیسا کو کمزور کر دیا۔ اور پروٹسٹنٹ ملکوں میں تو کلیسا بادشاہوں کا غلام بن گیا۔

۳ : کلیسا نے باطنیت کی سخت مخالفت کی۔ چنانچہ سولہویں صدی کے آخر تک عیسائیت میں صرف ظاہر ہی ظاہر رہ گیا۔ گویا عیسائیت کی جان ہی نکل گئی۔

۴ : ازمنۂ وسطیٰ کے دینی مفکر فلسفے کو دین کے تابع تو ضرور رکھنا چاہتے تھے، لیکن اُن کے یہاں تفلسف اور عقلیت کا رنگ خاصا نمایاں تھا۔ یہی رُجحان آگے چل کر اتنا بڑھا کہ دین سے آزاد ہونے کا دعویٰ کرنے لگا۔

۵ : یونانی فلسفے کی طرح ازمنۂ وسطیٰ کی الٰہیات بھی "وجود" کی منزل سے آگے نہیں جا سکی۔ یعنی ان مفکروں کو مکمل تنزیہہ کبھی حاصل نہیں ہو سکی۔ اسی لیئے وہ تنزیہہ اور تشبیہہ کے درمیان امتیاز قائم نہیں کر سکے۔ تشبیہہ سے گر کر "فطرت پرستی" میں پڑ جانا بالکل آسان ہے جو آگے چل کر ہُوا۔

۶ : سینٹ ٹامس اکوائناس① نے عیسوی دینیات کو ارسطو کے فلسفے پر اِس طرح قائم کیا تھا کہ ارسطو عیسوی دینیات کا لازمی جُز بن گیا تھا اور ایسا معلوم ہونے لگا کہ ارسطو کا انکار عیسوی دینیات کا انکار ہے۔ سولہویں صدی کے آخر میں یہی ہُوا۔ کوپرنیکس② اور کیپلر③ نے بطلیموسی④ نظام سے انحراف کیا تو عیسائیت کی دُنیا میں زلزلہ آگیا۔ سترھویں صدی کے شروع میں گیلی لیو⑤ نے سائنس کے دو ایک نئے اصُول دریافت کیئے تو اُن کی زد بھی عیسوی دین پر نہیں بلکہ ارسطو پر پڑتی تھی۔ لیکن لوگ یہی محسوس کرتے تھے کہ ارسطو گیا تو عیسوی دینیات بھی گئی۔ اور جب لوگوں کو ارسطو کی طبیعیات پر شک پیدا ہُوا تو ساتھ ہی عیسائیت پر بھی ایمان کمزور پڑ گیا۔

۷ : Form ہے تو ایک بے ضرر سا لفظ، لیکن اس لفظ نے گمراہی کو ترقی

دینے میں بڑی آسانیاں فراہم کی ہیں۔ افلاطون نے کہا ہے کہ کائنات میں جتنی چیزیں ہیں ان کا نمونہ عالمِ مثال میں موجود ہے۔ اس نمونے کو وہ "عین" کہتا ہے" اور حقیقت اسی عین کے اندر سمجھتا ہے" مادی شے میں نہیں۔ ازمنۂ وسطیٰ کی الٰہیات اور فلسفے میں "عین" کے لیئے لفظ Form استعمال کیا گیا۔ ان لوگوں کو اچھی طرح معلوم تھا کہ یہ مادی چیز نہیں ہے، مگر اس لفظ کے معنی ہیں "صورت"۔ چنانچہ یہ لفظ سب سے پہلے کسی مادی چیز کا تصور پیش کرتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ آہستہ آہستہ اس لفظ کا اصلی مفہوم تو غائب ہونے لگا۔ اور مادی مفہوم غالب آتا گیا۔ اس طرح مادیت کے نشو و نما میں اس لفظ نے بڑا کارنامہ سر انجام دیا ہے۔

نشاۃِ ثانیہ : جدیدیت کا آغاز

عام طور سے یورپ میں مشہور ہے کہ "نئی دُنیا" یعنی جدیدیت کا آغاز ۱۴۵۳ء سے ہوتا ہے جب ترکوں نے قسطنطنیہ فتح کیا، اور یونانی عالم اپنی کتابیں لے کر وہاں سے بھاگے اور سارے یورپ میں پھیل گئے۔ اُنھوں نے یونانی علوم یورپ والوں کو پڑھائے اس دور کو "نشاۃِ ثانیہ" اس لیئے کہا جاتا ہے کہ یونان اور روم کے زوال کے بعد یورپ کا ذہن گویا مرگیا تھا، اور ہزار سال تک مدفون رہا۔ پندرھویں صدی میں جب یونانی علوم پھیلے تو مغرب کا ذہن دوبارہ پیدا ہُوا۔

یہ بیان سراسر غلط ہے۔ یونانی علوم ازمنۂ وسطیٰ میں بھی رائج تھے، مگر اُنھیں ثانوی حیثیت دی جاتی تھی، سب سے بڑا درجہ دینی علوم کا تھا۔ پندرہویں صدی میں سب سے اُونچی جگہ یونانی علوم کو دی گئی۔ یہ علوم وحی پر مبنی نہیں تھے، بلکہ عقلی تھے۔ دُوسرے یونانی علوم میں ہر مسئلے پر انسانی نقطۂ نظر سے غور کیا جاتا تھا، اور انسان ہی کو کائنات کا مرکز سمجھا جاتا تھا۔

چنانچہ "نشاۃِ ثانیہ" کا اصل مطلب ہے وحی پر مبنی اور نقلی علوم کو بے اعتبار سمجھنا، اور عقلیت اور انسان پرستی اختیار کرنا۔ اسی لیئے اس تحریک کا دوسرا نام "انسان پرستی" (Humanism) بھی ہے۔

چونکہ نیا دَور اسی زمانے میں شروع ہوتا ہے، اور جدیدیت کے خدوخال نمایاں ہونے شروع ہوتے ہیں، اس لیئے اس دور کی فکری اور عملی خصوصیات پیش کی جاتی ہیں :

1. FRANCIS BACON. 1561-1626.

2. GALILEO.

۱ : یونانی علوم کو دینی علوم پر ترجیح دینا۔

۲ : انسان پرستی ——— یعنی انسان کو موجودات میں سب سے اہم سمجھنا اور ہر بات پر انسان کے نقطۂ نظر سے غور کرنا۔

۳ : چونکہ عوام مذہبی رنگ میں رنگے ہوئے تھے، اس لیئے عموماً خدا کے وجود سے انکار نہیں کیا گیا۔ لیکن خدا پر ایمان محض ایک رسمی چیز بن گیا۔

۴ : آخرت سے بھی انکار نہیں کیا گیا۔ لیکن ایک بہت بڑا فرق پیدا ہوا۔ ازمنۂ وسطیٰ کے لوگ کہتے تھے کہ اصل حقیقت تو آخرت ہی ہے، یہ دنیا محض فریب ہے، اب لوگ کہنے لگے کہ آخرت بھی حقیقی ہے، اور یہ دنیا بھی حقیقی ہے۔

۵ : آخرت چونکہ نظر نہیں آتی۔ اس لیئے کہا گیا کہ آخرت کی فکر میں گھلنا بیکار ہے، مرنے کے بعد دیکھا جائیگا۔ دنیا نظروں کے سامنے ہے۔ پہلے اس کا بندوبست کرو۔ اس رجحان کی بہترین مثال انگریز فلسفی بیکن (1) ہے جسے "سب سے پہلا جدید منفکر" کہا جاتا ہے۔

۶ : یہ خیال بھی اس زمانے میں بہت مقبول ہوا کہ خدا کی دو کتابیں ہیں، ایک تو انجیل اور دوسری فطرت۔ چنانچہ انجیل کے مطالعے کی طرح فطرت کا مطالعہ بھی دینی فریضہ ہے۔ کچھ لوگ اس سے بھی آگے گئے، اور کہنے لگے کہ انجیل کو فطرت کے مطالعے کی روشنی میں سمجھنا چاہیئے۔ یہ نقطۂ نظر گیلیلیو (2) کا بھی تھا۔ (اسی لیئے کلیسا نے اُسے سزا دی تھی۔ یہ محض افسانہ ہے کہ کلیسا سائنس کی ترقی کا مخالف تھا۔)

۷ : فطرت کے حسن کی طرف بھی خاص طور سے توجہ کی گئی۔ انسان کا فریضہ قرار پایا کہ فطرت کے حسن اور دنیا کی رنگینیوں سے پوری طرح لطف اندوز ہو۔ سینکڑوں شاعر اس موضوع پر نظمیں لکھنے لگے کہ زندگی چند روزہ ہے، اس سے جتنا لطف اُٹھایا جا سکے اُٹھا لو۔ یعنی نفس پرستی کو اصولِ زندگی بنایا گیا۔

① FRANCIS BACON.

۸ : فطرت کا مطالعہ برائے مطالعہ نہیں ہونا چاہیئے، بلکہ تسخیرِ فطرت کے لیئے تاکہ انسان فطرت کی قوتوں کو اپنے کام میں لا سکے۔

۹ : مطالعۂ فطرت کا طریقہ بھی بیکن① نے مقرر کر دیا۔ جس چیز کو "سائنس کا طریقہ" کہا جاتا ہے وہ اُسی سے شروع ہوا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ چیزوں کی حقیقت صِرف مشاہدے اور تجربے سے معلوم ہو سکتی ہے۔ اس سے براہِ راست منطقی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ جو چیز مشاہدہ نہ کی جا سکے اور حسّی تجربے میں نہ آ سکے وہ حقیقی نہیں۔ (اس کا اعلان اُنیسویں صدی میں ہُوا۔)

۱۰ : لفظ "فطرت" کا مفہوم بھی اس دور میں بدلنے لگا۔ ازمنۂ وسطیٰ کے مفکر دو چیزوں میں امتیاز اور فرق ملحوظ رکھتے تھے۔ ایک تو ہے Natura Naturans جس کی حیثیت "جوہر" کی ہے، لہذا غیر مادّی چیز ہے۔ دُوسری چیز ہے Natura Naturata جس کی حیثیت "عرض" کی ہے، لہذا مادّی چیز ہے۔ اس دور سے یہ دُوسرے معنی غالب آنے لگے اور عرض کو جوہر کی جگہ دی جانے لگی۔ آہستہ آہستہ لوگ جوہر کو بُھول ہی گئے۔ (سر سید اور دُوسرے "نیچری" یہ بھی نہیں جانتے تھے کہ لفظ "نیچر" انگریزی میں کتنے معنی رکھتا ہے۔)

۱۱ : تسخیرِ فطرت سے مُراد ہے طاقت کا حصُول۔ یہ اس دور کا سب سے بُنیادی اور مرکزی اصُول حیات تھا۔ انسان کا سب سے بڑا فریضہ یہ قرار پایا کہ طاقت حاصل کرے، خواہ کسی شعبے میں ہو اور کسی طریقے سے ہو۔

۱۲ : طاقت کے اصُول سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اخلاقیات کوئی چیز نہیں۔ جو آدمی طاقت حاصل کر لے وُہ اچھا ہے اور اُس کا طریقۂ کار بھی اچھا ہے۔ جو آدمی طاقت حاصل نہ کر سکے وُہ بُرا ہے اور اس کا طریقۂ کار بھی بُرا ہے۔ اور پھر طاقت بھی لامحدود ہونی چاہیئے۔ اس دور کے مُصنف صاف الفاظ میں کہتے ہیں کہ انسان

① NICOLA MACHIAVELLI - 1469-1527.
② COPERNICUS
③. KEPLER.
④ GALILEO.
⑤ PTOLEMY.
⑥ ARISTOTLE.

کو خدا بننے کی کوشش کرنی چاہیئے. نعوذ باللہ۔

۱۳ : اس نئی اخلاقیات کو فلسفے کی شکل اٹلی کے مفکر میکیاویلی① نے دی. وہ کہتا تھا کہ عام افراد کو تو اخلاقیات کا پابند ہونا چاہیئے، لیکن بادشاہ اخلاقی اصولوں سے بالکل آزاد ہے. بادشاہ اپنی قوم کی خاطر جو چاہے کر سکتا ہے، جو چیز بھی اُسے مفید معلوم ہو وہ اچھی ہے ——— چاہے قتل ہو یا جھوٹ.

۱۴ : چنانچہ اس دور میں "قوم" اور "قومیت" کا جدید تصور پیدا ہوا. "قوم" اور "وطن" کو وہ جگہ دی گئی جو خدا کی ہونی چاہیئے. لہٰذا اس زمانے میں بادشاہوں کو مطلق اور جابرانہ طاقت حاصل ہوئی. اور انگلستان میں تو کلیسا بھی بادشاہ کے زیرِ نگیں آگیا. یہی دور تجارت کی ترقی کا ہے. موجودہ سرمایہ داری کا آغاز یہیں سے ہوتا ہے.

۱۵ : یہی زمانہ سیاحت کی انقلاب انگیز کامیابیوں کا ہے. امریکہ جیسا برِّ اعظم دریافت ہوا، ہندوستان کا سمندری راستہ معلوم ہوا، بحرالکاہل دریافت ہوا. نئی ایجادات کا آغاز بھی اسی دور میں ہوا. بارود اور چھاپہ خانہ جن کو دورِ جدید کی بنیاد کہا جاتا ہے اسی زمانے میں بنائے گئے. اُدھر سائنس کے شعبے میں کوپرنیکس②، کیپلر③ اور گیلیلیو④ نے بطلیموسی⑤ نظام اور ارسطو⑥ کی طبیعیات کو اُلٹ کے رکھ دیا. غرض یورپ کے لوگوں کی نظر میں نہ صرف دُنیا بلکہ کائنات ہی کا نقشہ بدلنے لگا، اور روایتی علوم بے کار معلوم ہونے لگے.

۱۶ : ان خارجی اور مادّی کامیابیوں نے مغربی ذہنیت کو ایسا متاثر کیا کہ لوگ "فکر" اور "عمل" کو ایک دوسرے کا مخالف اور متضاد سمجھنے لگے، بلکہ "عمل" (یعنی خارجی اور جسمانی عمل) کو "فکر" پر فوقیت دینے لگے.

۱۷ : یورپ کے روایتی اور دینی علوم تو خیر برباد ہو ہی رہے تھے. لیکن یہ مادّی کامیابیاں اور ترقیاں بظاہر مثبت چیز معلوم ہوتی ہیں. مگر اس کے ساتھ ایک

① MICHEL MONTAIGNE - 1533 - 1592.

دوسرا فکری رُجحان اُبھر رہا تھا جو فی الاصل فکر ہی کی جڑ کھود دیتا ہے۔ اس دور سے پہلے جتنے بھی دیندار یا بے دین لوگ ہوئے ہیں وُہ سب یہی دعویٰ کرتے تھے کہ ہم حقیقت یا صداقت یا حق کی تلاش میں ہیں۔ اس دور کا طُرّۂ امتیاز یہ ہے کہ اس نے صداقت یا حق کے وجود ہی سے انکار کر دیا۔ اس رُجحان کا سب سے بڑا نمائندہ فرانس کا مفکر مون تینیہ (Montaigne) ① ہے ـــــــ جسے انگریز مون ٹین کہتے ہیں۔ اس نے ایک مثال دی ہے کہ بچپن میں مجھے ککڑی بہت پسند تھی، مگر اب پسند نہیں آتی۔ اس مثال سے نتیجہ یہ اخذ کیا ہے کہ حق یا صداقت کوئی مطلق یا مستقل چیز نہیں بلکہ اضافی چیز ہے جو ہر آدمی کے ساتھ اور زمان و مکان کے ساتھ بدلتی رہتی ہے۔ اس لئے انسانی ذہن کی معراج معرفت یا علم کا حصول نہیں، بلکہ تشکیک ہے۔ سب سے عقلمند آدمی وُہ ہے جو ہر چیز اور ہر خیال کو شک کی نظر سے دیکھتا ہو۔ تشکیک کا یہ فلسفہ موجُودہ مغربی ذہن کا لازمی جُزبن گیا ہے، جس کا آخری نتیجہ مادّی ضروریات اور نفسانی خواہشات کی تسکین کے سوا ہر چیز سے مکمل بے نیازی ہے۔

۱۸: اس تشکیک کے فلسفے نے ہر چیز پر شک کیا سوائے جسمانی ضروریات اور نفسانی خواہشات کے۔ ان دو چیزوں کی تسکین چونکہ ضروری اور لازمی قرار پائی، اس لئے تسکین کا آلۂ کار بھی ڈھونڈنا لازمی تھا۔ یہ آلۂ کار دو ہو سکتے تھے ـــــــ عقلِ جزوی (Reason) اور تخیل۔ چنانچہ اس دور سے مغرب کے لوگ عقلِ کُلّی (Intellect) کو بھُولنے لگے، اور آہستہ آہستہ عقلِ جزوی ہی کو عقلِ کُلّی سمجھنے لگے۔ اب یورپ میں مفکروں کے دو گروہ ہو گئے۔ ایک گروہ تو عقل (یعنی عقلِ جزوی) کو انسانی ذہن کی صلاحیتوں میں سب سے بڑا درجہ دینے لگا، اور دُوسرا گروہ تخیل کو۔ ان دونوں گروہوں میں پچھلے تین سو سال سے لڑائی جاری ہے جس کے عنوانات بدلتے رہتے ہیں لیکن ہمیں یہ بات نہ بھولنی چاہیئے کہ عقلِ جزوی ہو یا تخیل، دونوں ہی کی بُنیاد حسیات پر

ہے۔ لہٰذا دراصل دونوں گروہ ہی حسی تجربے کے قائل ہیں، اور ظاہری اختلاف کے باوجود بنیادی طور سے ایک ہی بات کہہ رہے ہیں۔

۱۹: اب تک اس دور کے جتنے خصائص بیان ہوئے اُن سب میں ایک چیز مشترک ہے ـــــ یعنی فرد کی اہمیت کا اثبات۔ نہ صرف نشاۃ ثانیہ کے دور، بلکہ پوری جدیدیت کی اصل رُوح یہی انفرادیت پرستی ہے۔ مذہب ہو یا اخلاقیات یا معاشرتی زندگی۔ ہر جگہ آخری معیار فرد اور اس کے تجربے کو سمجھا گیا ہے۔ پچھلے پانچ سو سال میں مغرب نے گمراہی کی جتنی شکلیں بھی پیدا کی ہیں وہ سب اسی انفرادیت پرستی کے بیج سے نکلی ہوئی شاخیں ہیں۔ یہی وُہ اصُول ہے جو نشاۃ ثانیہ کی تحریک کا رشتہ "اصلاحِ دین" کی تحریک سے جوڑ دیتا ہے۔

یہ دو تحریکیں یعنی "نشاۃ ثانیہ" RENNAISANCE (Renaissance) اور "اصلاحِ دین" REFORMATION. (Reformation) ساتھ ساتھ چلتی ہیں۔ عام طور سے مغرب کے مصنفین پہلی تحریک کو زیادہ اہم سمجھتے ہیں، اور دوسری تحریک کو اس کا شاخسانہ قرار دیتے ہیں۔ لیکن اگر عیسوی کلیسا (جس سے مراد رومن کیتھلک کلیسا سے) پورے استحکام کے ساتھ قائم رہتا تو جتنے رجحانات نشاۃ ثانیہ کے ذیل میں گنوائے گئے وُہ اتنی آسانی سے جڑ نہ پکڑتے۔ اس لئے بعض لوگوں کی رائے ہے کہ اصل چیز "اصلاحِ دین" کی تحریک ہے اور "نشاۃ ثانیہ" اس کی شاخ ہے۔ ان کے نزدیک "جدیدیت" کا آغاز پندرھویں صدی سے نہیں بلکہ چودھویں صدی سے ہوتا ہے۔

رومن کیتھلک کلیسا چونکہ انتظامی محکمے کی شکل میں قائم ہُوا تھا، اس لئے نظم و نسق کے معاملے میں خرابیاں پیدا ہونی لازمی تھیں۔ اور کلیسا کے عُہدے داروں کا اخلاقی برائیوں میں گرفتار ہو جانا بھی لازمی تھا۔ ان خرابیوں کے خلاف وقتاً فوقتاً اعتراض ہوتے رہتے لیکن احتجاجی اور اصلاحی تحریک زور شور کے ساتھ پہلے تو

① MARTIN LUTHER.

چودھویں صدی میں انگلستان میں شروع ہوئی، اور پندرہویں صدی میں جرمنی میں۔ پروٹسٹنٹ مذہب کا بانی مارٹن لوتھر ① (پندرہویں اور سولھویں صدی) اُٹھا تو تھا محض کلیسا کی اصلاح کے لیئے، لیکن آخر اُس نے یہ دعویٰ کیا کہ دینی معاملات میں بھی پوپ کا مکمل اقتدار غلط ہے، اور نہ پوپ کا فیصلہ قطعی اور آخری ہو سکتا ہے۔ خُدا نے انجیل انسان کی رہنمائی کے لیئے نازل کی ہے، اور ہر عیسائی کی نجات کا دارومدار اس کے انفرادی ایمان اور اعمال پر ہے۔ اس لیئے ہر آدمی کو حق پہنچتا ہے کہ براہِ راست خدا کا کلام پڑھے اور اپنی فہم کے مطابق اسے سمجھے۔ خُدا اور بندے کا تعلق براہِ راست ہے، اور پادریوں کو درمیان میں آنے کا حق نہیں۔ ہر آدمی کا فیصلہ خُدا خود کرے گا۔ اس لیئے اصلی ذمہ داری فرد کے کندھوں پر ہے۔ ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونے کے لیئے اختیار بھی چاہیئے۔ چنانچہ ہر فرد کو یہ اختیار حاصل ہے کہ دینی معاملات میں انفرادی طور سے خود ہی فیصلہ کرے۔ یعنی مارٹن لوتھر نے فرد کو تفسیر بالرائے کی پوری آزادی دے دی، اور دینی معاملات میں ہر قسم کے استناد سے انکار کر دیا۔

ساری جدیدیت اور اس سے پیدا ہونے والی
تمام گمراہیوں کی جڑ اور اصل الاصول یہی انفرادیت پرستی
اور اطاعت سے انکار ہے یعنی جدیدیت ابلیسیت ہے۔

لُوتھر کی پروٹسٹنٹ تحریک کی پُشت پناہی جرمنی کے چھوٹے چھوٹے بادشاہوں نے کی۔ اس میں اُن کا سیاسی مفاد یہ تھا کہ روم کے کلیسا کا دینی اقتدار ختم ہو جائے تو وہ مطلق حکمران بن جائیں۔ چنانچہ سولھویں صدی سے رومن کیتھلک کلیسا کی مرکزیت ختم ہونے لگی اور پروٹسٹنٹ مُلکوں میں قومی کلیسا قائم ہونے لگے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ دین سیاست کے تابع ہو گیا۔

دین میں فرد کی خود مختاری اور آزادی کا اصول قائم ہو گیا تو مغرب میں گمراہیاں بڑھتی ہی چلی گئیں، اور خود رومن کیتھلک لوگ بھی ان سے متاثر ہونے لگے۔

① FRANCIS BACON.

عقلیت پرستی کا دَور

یہ دَور تقریباً سترھویں صدی کے وسط سے شروع ہو کر اٹھارویں صدی کے وسط تک یا ۱۷۷۵ء تک چلتا ہے۔ ۱۷۵۰ء کے قریب ایک دُوسرا رُجحان جذبات پرستی کا شروع ہو چکا تھا۔

عقلیت پرستی کی داستان یہ ہے۔ سترھویں صدی کے وسط تک لوگ یہ طے کر چکے تھے کہ انسان کی جدوجہد کا میدان یہ مادّی کائنات ہے، اور انسان کا مقصدِ حیات تسخیرِ فطرت یا تسخیرِ کائنات ہونا چاہیئے۔ بیکن① نے مطالعۂ فطرت کا طریقہ بھی مقرر کر دیا تھا۔ اب سوال یہ تھا کہ انسانی صلاحیتوں میں سے کون سی صلاحیت ایسی ہے جو تسخیرِ کائنات کے لیئے زیادہ مفید ہو سکتی ہے۔ اس دَور نے یہ فیصلہ کیا کہ اِنسان صرف عقل (یعنی عقلِ جُزوی اور عقلِ معاش) پر بھروسہ کر سکتا ہے، کیونکہ یہی چیز سارے انسانوں میں مشترک ہے۔ عقل (جزوی) کا یہ اختصاص ظاہر کرنے کے لیئے ان لوگوں نے لفظ Universal استعمال کیا۔ اس لفظ کی وجہ سے اتنی غلط فہمیاں اور گمراہیاں پیدا ہوئی ہیں کہ ہمارے علماء کو اس کی نوعیت اچھی طرح ذہن میں رکھنی چاہیئے۔ اس لفظ کے اصلی معنی ہیں "عالم گیر" یا "کائنات گیر"۔ مگر یہاں عالم کے معنی مادّی کائنات نہیں ہیں، بلکہ وہ مفہوم ہے جو "اٹھارہ ہزار عوالم" کے فقرے میں آتا ہے۔ ہمارے دینی علوم میں، دراصل اس مفہوم کو ادا کرنے کیلئے دو لفظ استعمال ہوتے ہیں ——— "کامل" (جیسے "انسانِ کامل") اور "کُلّی" (جیسے

① RENE DESCARTES- 1591-1650.

② ISAAC NEWTON.

عقلِ کُلی)۔ مگر فی الحال مغرب "عوالم" کا مطلب نہیں جانتا۔ اس کے ذہن میں عالم کا مطلب صرف مادّی کائنات اور اُس کے اجزاء ہیں۔ چنانچہ سترھویں صدی سے مغرب میں Universal کا لفظ "General" (یعنی عمومی) کے معنوں میں استعمال ہو رہا ہے۔ جو چیز "عمومی" ہوتی ہے وہ انفرادیت اور جزویت ہی کے دائرے میں رہتی ہے، "کامل" اور "کُلی" نہیں ہوتی۔ مگر مغرب اِس امتیاز سے واقف نہیں۔

یہ تو جملہ معترضہ تھا۔ غرض، عقلیت پرستی کے دَور میں یہ بات تسلیم کرلی گئی کہ انسان کی رہنمائی بس عقل (جزوی) کر سکتی ہے۔

اس دَور کے سب سے بڑے "امام" دو ہیں۔ ایک تو فرانس کا فلسفی اور ریاضی دان ڈے کارت ① (Descartes) اور دُوسرا انگلستان کا سائنس دان ② نیوٹن۔

دیکارت یوں تو رومن کیتھلک پادری تھا۔ اور اپنی تحریروں کے ذریعے لوگوں کے شکوک و شبہات دُور کرکے اپنے دین کی خدمت کرنا چاہتا تھا۔ لیکن نتیجہ اُلٹا نکلا۔ مغرب کے ذہن کو مسخ کرنے کی ذمّہ داری جتنی اس پر ہے شاید اُتنی کسی ایک فرد پر نہیں۔ فرانس کے ایک رومن کیتھلک مصنف نے تو یہاں تک کہا ہے کہ فرانس نے خدا کے خلاف جو سب سے بڑا گناہ کیا ہے وہ یہ ہے کہ دیکارت ① کو پیدا کیا۔

اب تک تو یہ بحث چلی آرہی تھی کہ حقیقت رُوح میں ہے یا مادّے میں۔ بعض لوگ کہتے تھے کہ رُوح حقیقی ہے، مادّہ غیر حقیقی۔ بعض لوگ کہتے تھے کہ مادّہ بھی حقیقت رکھتا ہے مگر ظلی طور پر۔ کچھ لوگ دبے لفظوں میں یہ بھی کہتے تھے کہ بس مادّہ ہی حقیقت ہے۔ اس سارے جھگڑے کا دیکارت نے یہ حل نکالا کہ رُوح اور مادّہ دونوں حقیقی ہیں، مگر ایک دُوسرے سے بالکل الگ ہیں اور اپنی اپنی جگہ قائم ہیں۔ چنانچہ اُس نے رُوح اور مادّے کو، انسان کی رُوح اور جسم کو دو الگ الگ خانوں میں بانٹ دیا جو ایک دُوسرے سے آزاد اور خودمختار ہیں۔

① BLAISE PASCAL.
② I THINK THEREFORE I AM.

یہ نظریہ مغربی ذہن میں اس طرح بیٹھا ہے کہ تین سو سال سے یہ تفریق اسی طرح چلی جا رہی ہے، روح اور جسم، رُوح اور مادے کے ارتباط کا مسئلہ آج تک حل نہیں ہوا۔ مغرب کے زیادہ تر مفکر جسم اور مادے میں اٹک کے رہ گئے، اس سے اوپر نہیں جا سکتے۔ کچھ مفکر روح میں لٹک گئے تو نیچے نہیں آ سکتے۔ دیکارت کے فلسفے کا سب سے خوفناک نتیجہ یہ ہوا ہے کہ مغرب "رُوح" کے معنی ہی بھول گیا۔ اور "ذہن" (یا نفس) کو رُوح سمجھنے لگا۔

یہ گڑبڑ دراصل یونانی فلسفے میں بھی موجود تھی۔ ارسطو وغیرہ یونانی فلسفی انسان کی تعریف دو طرح کرتے ہیں۔ انسان کو یا تو "معاشرتی حیوان" کہتے ہیں یا "عقلی حیوان"۔ (ان فقروں سے ہی معلوم ہوتا ہے کہ یونانی فلسفے پر معاشرتی نقطۂ نظر اور عقل جزوی کس حد تک غالب تھی۔) دیکارت کے ہم عصر فرانسیسی مفکر پاسکال① (Pascal) نے انسان کو "سوچنے والا سرکنڈا" (Thinking Reed) بتایا ہے ـــــ یعنی انسان کے جسمانی وجود کو جانور کی سطح سے بھی نیچے اُتار دیا ہے۔ (مغرب کی ساری جسم پرستی کے باوجود مغربی فکر میں جسمانیت سے گھبرانے اور اسے حقیر سمجھنے کا رُجحان بھی خاصا قوی ہے۔)

اسی طرح دیکارت نے انسانی وجود کی تعریف ایک مشہور لاطینی فقرے میں یُوں کی ہے:
Cogito ergo sum (I think② therefore I am.)

"میں سوچتا ہُوں، اس لیئے میں ہُوں"۔ گویا اس کے نزدیک وجُود کا انحصار ذہن پر ہے۔ یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر آدمی نہ سوچے تو اُس کا وجُود باقی رہے گا یا نہیں۔ خود دیکارت سے ایک آدمی نے پُوچھا تھا کہ "میرے کُتّے کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے؟"

غرض، جسم اور رُوح، مادے اور رُوح کو ایک دُوسرے سے الگ کر کے دیکارت

① R. DESCARTES.
② B. PASCAL.

نے مغربی فکر کو ایسی اُلجھن میں ڈال دیا ہے جس سے باہر نکلنے کی کوئی صورت نظر نہیں آتی، اور مغربی ذہن ہر مسئلے پر رُوح اور مادّے کے تقابل یا تضاد ہی کے لحاظ سے غور کرتا ہے۔

دیکارت[1] کے ہم عصر پاسکال[2] نے ایک دُوسرے قسم کی کشمکش مغربی ذہن میں پیدا کی ہے۔ اب تک تو لڑائی رُوح اور جسم میں ہی تھی۔ چونکہ مغرب "رُوح" کے معنی بھولنے لگا تھا، اس لئے کہنا چاہیئے کہ ذہن (یا نفس) اور جسم میں لڑائی تھی۔ پاسکال نے اعلان کیا کہ "دل کے پاس بھی ایسی منطق ہے جسے عقل نہیں سمجھ سکتی":

"The heart has reasons of its own which the Reason does not understand."

یہاں لفظ "دل" کے معنی خاص طور سے سمجھ لینے چاہئیں۔ نہ صرف اِسلامی علوم میں بلکہ سارے مشرقی ادیان میں "دل" سے مُراد ہے "عقلِ کُلّی"۔ علاوہ ازیں ہمارے یہاں "نفس" رُوح اور جسم کے درمیان کی چیز ہے۔ اِس لیئے "نفس" میں عقلِ جُزوی بھی شامل ہے اور ہوا و ہوس بھی۔ پاسکال نے جس "دل" کا ذکر کیا ہے اور جسے "ذہن" کے مقابل رکھا ہے اس سے مراد "جذبات" ہیں۔ اس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ پاسکال نے "دل" اور "عقل" یا ذہن کے درمیان جنگ چھیڑ دی، اور مغربی فکر اور ادب میں اس جنگ کی شدّت بڑھتی ہی چلی گئی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس جنگ سے آدمی کو جذباتی تکلیف پہنچی ہے بیسویں صدی میں اس تکلیف کا نام "کرب" رکھا گیا ہے۔ (اس ضمن میں جرمن زبان کا لفظ ANGST بہت مشہور ہُوا ہے، جس کے لیئے انگریزی میں لفظ Anguish ہے) ہمارے زمانے میں بہت سے مغربی مفکر اس "کرب" کو اِنسان کی معراج سمجھتے ہیں دیکارت کہتا تھا کہ انسان کو وجود سوچنے سے حاصل ہوتا ہے۔ آج کل کے بہت سے مفکر کہتے ہیں کہ انسان کو وجود "کرب" سے حاصل ہوتا ہے۔ بلکہ بعض مفکر تو اس

① ISAAC NEWTON.

کرب اور مذہب کو ہم معنی سمجھتے ہیں، اور اپنی دینیات کی بنیاد اسی پر رکھتے ہیں۔

عقلیت پرستی کے دور کا دوسرا بڑا امام نیوٹن① ہے۔ سائنس میں اس کا سب سے بڑا کارنامہ کششِ ثقل کے قانون کی دریافت ہے۔ لیکن مغربی ذہن پر اُس کا اثر بہت گہرا پڑا ہے۔ یہ قانون معلوم کر کے اُس نے گویا یہ دکھا دیا کہ کائنات کا نظام چند واضح قوانین کے ذریعے چل رہا ہے۔ اگر انسان اپنی عقل (جزوی) کی مدد سے یہ قوانین دریافت کر لے تو کائنات اور فطرت پر پورا قابو حاصل کر سکتا ہے۔ قوانین دریافت کرنے میں وقت لگے گا، لیکن انسان کو یہ امید رکھنی چاہیئے کہ ایک دن فطرت کو فتح کر لے گا۔

سائنس نیوٹن سے بہت آگے چلا گیا اور اُس کا تصورِ کائنات رد کر دیا گیا، مگر اس نے جو ذہنیت پیدا کی تھی وہ بڑھتی چلی گئی ہے۔

نیوٹن کی نظر میں کائنات اور فطرت ایک بے جان مشین تھی، اور انسان ایک انجنیئر کی طرح تھا۔ کائنات کے اس نظریئے کو "میکانیکیت" کہتے ہیں۔ اُنیسویں صدی میں بعض مفکروں نے اس نظریے کو رد کر دیا، اور یہ ثابت کیا کہ کائنات اور فطرت بھی انسان کی طرح جان رکھتی ہے، اور نمو اس کی بنیادی خصوصیت ہے، اور کائنات خود اپنی توانائی سے زندہ ہے۔ اس نظریئے کو "نامیت" کہتے ہیں۔ یہ ایک اور جھگڑا ہے جو تقریباً دو سو سال سے مغربی فکر میں چلا آ رہا ہے، اور جس کا فیصلہ نہیں ہوتا۔ پچھلے دو سو سال کے عرصے میں مغرب کے فلسفی اور سائنس داں دو حریف جماعتوں میں صف آرا چلے آ رہے ہیں۔ ایک گروہ میکانیکیت کا قائل ہے، دوسرا نامیت کا۔

عقلیت پرستی کے دور میں ہی نفسیات کا آغاز ہوا۔ اس سے پہلے نفسیات کوئی الگ علم نہیں تھا، بلکہ فلسفے ہی کا حصہ تھا۔ ابن رشد نے تو علم النفس کو طبیعیات کے ماتحت رکھا ہے۔ نفسیات کو فلسفے سے الگ کرنے کا کام سترھویں صدی کے دوسرے حصے میں انگریز مفکر لاک (Locke) نے سرانجام دیا، اور اس کے نظریات میں اضافہ

① DAVID HARTLEY 1705-1757.

② GEORGE BERKELEY. ۴۸
1685-1753.

اٹھارویں صدی کے انگریز مفکر ہارٹلے (Hartley) ① نے کیا۔ نیوٹن نے کائنات کو مشین سمجھا تھا۔ ان دو مفکروں نے انسانی ذہن کو بھی مشین سمجھا۔ ان کا خیال ہے کہ ذہن بجائے خود کوئی چیز نہیں۔ خارجی اشیاء انسان کے اعصاب پر اثر انداز ہوتی ہیں (مثلاً کوئی چیز دیکھی یا سونگھی یا چھوئی)، تو اعصاب میں ایک ارتعاش پیدا ہوتا ہے۔ یہ ارتعاش دماغ کے مرکز میں پہنچ کر تصویر کی شکل میں تبدیل ہو جاتا ہے، اور پھر تصویر خیال بن جاتی ہے۔ اس طرح خارجی اشیاء کے عمل سے ذہن پیدا ہوتا ہے۔

اس نظریے کا جواب اٹھارویں صدی میں پادری بارکلے ② (Berkeley) نے دیا۔ اس کا خیال ہے کہ خارجی اشیاء کو وجود حاصل نہیں، بلکہ ذہن خارجی اشیاء کو پیدا کرتا ہے۔ جب کوئی آدمی کہتا ہے کہ میں نے پھول دیکھا، تو اس کے پاس پھول کے وجود کا کوئی ثبوت نہیں ہوتا۔ یہ تو بس ایک ذہنی ادراک ہے۔ اس سے نتیجہ نکلا کہ ذہن خارجی اشیاء کو پیدا کرتا ہے۔ پادری بارکلے نے انسانی ذہن کے نمونے پر خدا کا بھی ذہنی تصور کیا تھا (نعوذ باللہ)۔ اس نظریے کو مثالیت (Idealism) کہتے ہیں۔

انسانی ذہن کے یہ دونوں نظریے دراصل رُوح اور مادے کے اُسی تقابل کا نتیجہ ہیں جو دیکارت سے شروع ہُوا تھا۔ اور اسی لیئے ان دونوں کے درمیان کوئی مصالحت نہیں ہو سکتی۔

اٹھارویں صدی کا انگریز فلسفی ہیوم (Hume) ایک معاملے میں بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ اُس نے کہا ہے کہ ہر ایسے لفظ کو شک کی نظر سے دیکھنا چاہیئے جو کسی ایسی چیز پر دلالت کرتا ہو جسے حسی تجربے میں نہ لایا جا سکے۔ یعنی وہ چاہتا یہ تھا کہ انسانی زبان و بیان سے ایسے لفظ بھی خارج کر دیئے جائیں جن کا تعلق

① یعنی REASON.

روحانیت سے ہو۔ یہ رُجحان آگے چل کر انیسویں صدی میں فرانس کے فلسفی کونٹ (Comte) کے نظریۂ "ثبوتیت" (Positivism) کی شکل میں ظاہر ہُوا، اور بیسویں صدی میں انگریزوں کے "منطقی ثبوتیت" (Logical Positivism) کی شکل میں۔ ان فلسفوں کا بیان آگے ہو گا۔

اٹھارویں صدی میں ایک نئی قسم کا مذہب نمودار ہُوا جو دراصل دہریت کی ایک شکل ہے۔ اس کا نام Deism (خداشناسی) رکھا گیا۔ اس دور کے لوگ کہتے تھے کہ عقل① (جزوی) انسان کا خاص جوہر ہے، اور یہ چیز ہر زمانے اور ہر جگہ کے انسانوں میں مشترک ہے، اور ہر جگہ ایک ہی طرح کام کرتی ہے۔ چنانچہ خُدا کو پہچاننے کے لیئے وحی پر تکیہ کرنے کی ضرورت نہیں، عقل (جزوی) کی مدد سے بھی خدا تک پہنچ سکتے ہیں۔ عقل کے ذریعے چند ایسے اصُول معلُوم کیئے جا سکتے ہیں جو سارے مذاہب میں مشترک ہوں۔ ان اصُولوں کا مجمُوعہ ہی اصل مذہب ہو گا۔

جب انگریز ہمارے یہاں آئے تو اُن کے اثر سے یہ رُجحان ہمارے برِصغیر میں بھی پہنچا۔ ۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی کے بعد "خداشناسی" کے جو میلے انگریزوں نے کرائے اُن کے پیچھے یہی رُجحان تھا۔ ہندُو اس سے بہُت متاثر ہُوئے، اور انیسویں صدی کے شروع میں راجا رام موہن رائے نے جو "برہمو سماج" کی بُنیاد ڈالی وُہ اسی اثر کا نتیجہ تھا۔ مسلمان بھی اس سے متاثر ہُوئے بغیر نہ رہ سکے۔ ۱۸۳۶ء میں کمبل پوش نے یورپ کا سفر کیا تھا اور دس سال بعد اپنا سفر نامہ لکھا۔ ان کی کتاب سے معلُوم ہوتا ہے کہ یورپ جانے سے پہلے ہی وُہ "خداشناسی" سے متاثر ہو چکے تھے۔ اس کا نام اُنھوں نے "سلیمانی مذہب" رکھا ہے۔ اسی کے اثرات اردُو شاعر غالبؔ کے یہاں بھی نظر آتے ہیں۔

عقلیت پرستی کے دور کی ایک مرکزی خصوصیت یہ ہے کہ اُنھوں نے انسانی

زندگی اور انسانی فکر میں سب سے اونچی جگہ معاشرے کو دی تھی۔ ان کا خیال تھا کہ فرد کو اپنے ہر فعل اور قول میں معاشرے کا پابند ہونا چاہیئے۔ یہ لوگ مذہب کو بھی صرف اسی حد تک قبول کرتے تھے جس حد تک کہ مذہب معاشرے کے انضباط میں معاون ہو سکتا ہے۔ غرض معاشرے کو بالکل خدا کی حیثیت دے دی گئی تھی۔ نعوذ باللہ۔ اس کے خلاف ردِّعمل انیسویں صدی میں ہوا، اور معاشرے کے بجائے فرد کو اہمیت دی گئی۔ بیسویں صدی میں اشتراکیت کے زیر اثر بعض لوگ معاشرے کو پھر خدا ماننے لگے۔

مغربی فکر میں جس طرح روح اور مادے، ذہن اور جسم، عقل اور جذبے کے درمیان مسلسل کشمکش جاری ہے، اسی طرح معاشرے اور فرد کی کشمکش بھی بنیادی حیثیت رکھتی ہے، اور اس کا بھی کوئی حل نہیں ملتا۔ مغرب میں جو معاشرتی انتشار پھیلا ہوا ہے اور روز بروز بڑھتا ہی جاتا ہے اُسکی جڑ یہی تضاد ہے۔

ان تصریحات سے پتہ چلتا ہے کہ مغرب کا ذہن کسی طرح کی وحدت تک پہنچ ہی نہیں سکتا، اور دُوئی، تضاد اور کثرت میں پھنس کے رہ گیا ہے۔ وحدت کا اصُول قائم کرنے کی جتنی کوششیں ہوئی ہیں وہ کامیاب نہیں ہو سکیں۔ اس کی اصلی وجہ یہ ہے کہ مغرب مادّے میں وحدت ڈھونڈتا ہے جہاں کثرت اور شکست و ریخت کے سوا کچھ نہیں مل سکتا۔

مغرب چاہے معاشرے کو اُوپر رکھے یا فرد کو، دونوں نظریوں میں ایک بات مشترک ہے ——— انسان پرستی۔ بیسویں صدی میں بعض مفکر اور ادیب ایسے بھی ہیں جو انسان کو حقیر سمجھتے ہیں یا انسان سے نفرت کرتے ہیں۔ لیکن اُن کی فکر کا مرکز بھی انسان ہی ہے۔

انقلابِ فرانس

اس واقعے کو امتیازی جگہ دینے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ اس نے یورپ کی تاریخ اور فکر پر بہت گہرا اثر ڈالا ہے اور اس سے مشرقی ممالک بھی شدید طور سے متاثر ہوئے ہیں۔ یہ واقعہ تو ۱۷۹۰ء کے قریب ہُوا تھا، اور بادشاہ کو قتل کر کے جمہوری حکومت قائم کر دی گئی تھی۔ لیکن اصل اہمیت اُن اصولوں کی ہے جو اس کے پیچھے کام کر رہے تھے۔

انقلابِ فرانس کا نعرہ تھا ——— آزادی، اخوت، مساوات۔ اس انقلاب کو جمہوریت کی فتح سمجھا جاتا ہے۔ لیکن مغرب کا تصورِ جمہوریت واضح طور سے سمجھ لینا چاہیئے۔ ہمارے یہاں انگریزی تعلیم پانے والوں نے یہ بات تسلیم کر لی ہے کہ اسلام بھی اخوت اور مساوات کا پیغام لے کر آیا تھا۔ لفظ مساوات سے بعض دفعہ ہمارے علماء بھی دھوکا کھا جاتے ہیں۔ لیکن ایسے الفاظ کا مطلب مغرب میں بالکل ہی دُوسرا ہے۔ لہٰذا مغربی جمہوریت بھی اسلام سے کوئی علاقہ نہیں رکھتی۔

انقلابِ فرانس کے وقت تو بظاہر آزادی اور مساوات کا مطلب یہی تھا کہ عوام پر جبر نہیں ہونا چاہیئے، اور قانون کی نظر میں سب کا درجہ مساوی ہونا چاہیئے۔ مگر ان الفاظ میں جو مفہوم پنہاں تھا وہ آہستہ آہستہ ظاہر ہُوا۔

شیخ سعدیؒ نے کہا ہے بنی آدم اعضائے یک دیگر اند۔ اس سے اُن

کی مراد رُوحانی رشتہ ہے۔ اسلامی اخوت کے یہی معنی ہیں۔ مگر مغرب والوں کی نظر میں صرف اتنی بات ہے کہ سارے انسانوں کی جسمانی اور نفسانی ضروریات ایک سی ہیں۔ مغرب والے اس بنا پر اخوت کے قائل ہیں۔

مساوات کے معنی بھی وہ لوگ یہ لیتے ہیں کہ صرف جسمانی ضروریات یا معاشرتی ضروریات اور انھیں پورا کرنے کے حقوق کے لحاظ سے ہی نہیں بلکہ ہر اعتبار سے سارے انسان مساوی ہیں۔ لہذا انسانوں کے درمیان درجہ بندی نہیں ہونی چاہیئے۔ یہاں تک کہ ذہنی استعداد کے لحاظ سے انسانوں میں جو لازمی فرق ہوتا ہے اُسے بھی یہ لوگ ماننے کو تیار نہیں۔ اسی اصول کی بنا پر یہ مطالبے ہوتے ہیں کہ سب لوگوں کو ایک جیسا کھانا، کپڑے، مکان وغیرہ ملیں۔ اس سے بھی زیادہ مہمل مطالبہ یہ ہوتا ہے کہ سب کو تعلیم بھی ایک جیسی ملے۔ اسی اصول کی بنا پر یہ مطالبہ ہوتا ہے کہ دینی معاملات میں بھی سب کا درجہ مساوی ہونا چاہیئے اور دین کو سمجھنے کا حق بھی سب کو مساوی طور پر ملنا چاہیئے۔

ظاہر ہے کہ مساوات کا یہ تصور انسانی فطرت کے حقائق کے بالکل خلاف ہے، اور اس پر کبھی عمل نہیں ہو سکتا۔ مگر مغرب والے اپنا "جمہوری" اصول اور اپنا "مساوات" کا تصور بھی چھوڑنے کو تیار نہیں۔ اس کا عملی نتیجہ یہ ہوا ہے کہ نہ صرف "انسان" کو، بلکہ "عام آدمی" کو ہر چیز کا آخری معیار بنا لیا گیا ہے۔ شعر و ادب ہو یا فلسفہ یا مذہب، آج کل بیسویں صدی میں ہر جگہ یہی مطالبہ ہے کہ جو بات ہو "عام آدمی" کی سمجھ کے مطابق ہو، اور اس کی جسمانی اور ذہنی ضروریات کو پورا کرتی ہو۔ چونکہ عام آدمی اپنی سطح سے اُوپر اُٹھنے کی استعداد نہیں رکھتا، اس لیئے دوسروں سے کہا جاتا ہے کہ سب کے سب نیچے اُتر کے "عام آدمی" کی سطح پر آ جائیں۔ اور جو چیز "عام آدمی" کی سمجھ میں نہ آئے وہ گردن زدنی ہے۔ اصرار اس بات پر ہے کہ جس طرح معاشرتی دائرے میں کسی کو بڑا یا چھوٹا نہیں سمجھا جانا چاہیئے، اسی طرح ذہنی دائرے میں بھی بہتر یا کہتر کا سوال نہیں اُٹھنا چاہیئے۔ اسی لیئے بیسویں صدی کو "عام آدمی کی صدی" کا نام بھی دیا

① VOLTAIRE
② JEAN-JACQUES ROUSSEAU. ۵۳
1712 - 1778.

جاتا ہے۔

"عام آدمی" کی پرستش کے ساتھ ساتھ "عام سمجھ بوجھ" (Common sense) کی بھی پرستش ہو رہی ہے۔ کہا یہ جا رہا ہے کہ جو چیز "عام سمجھ بوجھ" کے معیار پر پوری نہ اُترتی ہو وہ غلط ہے یا توجہ کے لائق نہیں۔ اِس لیئے مطالبہ کیا جا رہا ہے کہ جو چیزیں "عام سمجھ بوجھ" کے دائرے سے باہر ہوں اُنھیں یا تو ختم کر دیا جائے یا کانٹ چھانٹ کر "عام سمجھ بوجھ" کے دائرے میں لے آیا جائے۔ ہمارے یہاں جو اکثر سُننے میں آتا ہے کہ اسلام میں کوئی ایسی بات نہیں جو عام آدمی کی سمجھ میں نہ آئے، یا عام آدمی کو بھی اسلام کے سمجھنے کا اتنا ہی حق ہے جتنا علماء کو، تو اس کے پیچھے یہی ذہنیت کار فرما ہے۔

غرض "جمہوریت" اور "مساوات" کے اصولوں کو سیاست، معیشت اور قانون کے دائرے میں محصور نہیں رکھا گیا، بلکہ اُن دائروں میں بھی عائد کیا گیا ہے جہاں اُن کا دخل نہیں ہونا چاہیئے۔

چنانچہ علماء کو ان دو لفظوں یعنی "جمہوریت" اور "مساوات" کے بارے میں احتیاط برتنی چاہیئے۔

انقلاب فرانس کے بارے میں یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیئے کہ اس کے پیچھے دو متضاد رُجحانات کار فرما رہے ہیں ——— ایک تو عقلیت پرستی جس کا نمائندہ والتیر① ہے، اور دُوسرا جذبات پرستی اور فطرت پرستی جس کا نمائندہ رُوسو② ہے۔ (یہ افسوسناک بات ہے کہ ہمارے یہاں بعض لوگ کہتے ہیں کہ رُوسو نے اپنے اصُول اسلام سے اخذ کئے تھے۔)

اُنیسویں صدی

اس زمانے سے دُنیا پر مغرب کا سیاسی اور مادّی غلبہ شروع ہوتا ہے۔ اس صدی کے آخر تک سیاسی طور سے یا کم سے کم معاشی طور سے ساری دُنیا پر مغرب کی شہنشاہیت قائم ہو گئی تھی۔

یہی دَور سائنس کی ترقی اور ریل، تار برقی وغیرہ ایجادات کا ہے جن کی مدد سے مغرب نے دُنیا کو فتح کیا اور ذہنی طور سے بھی مرعُوب کیا۔

خود مغرب میں یہ دور "صنعتی انقلاب" کا ہے۔ یعنی مغرب میں معیشت کا انحصار زراعت پر نہیں رہا بلکہ صنعت اور کارخانہ داری پر ہو گیا۔ اُنیسویں صدی میں سرمایہ دارانہ نظام پُوری طرح جم گیا۔ اسی کے ساتھ ساتھ سرمایہ دار اور مزدُور کے جھگڑے شروع ہوئے۔ اور سرمایہ داری کے ردِ عمل کے طور پر نصف صدی کے بعد اشتراکیت کی تحریک شروع ہوئی۔

چونکہ معاشرتی اور معاشی انتشار کا آغاز ہو گیا تھا، اس لیئے انیسویں صدی سے سیاست اہم ترین چیز بن گئی اور بیسویں صدی میں تو بعض لوگوں نے صاف الفاظ میں کہہ دیا کہ ہمارے زمانے کے لیئے سیاست کی وہی اہمیت اور وہی جگہ ہے جو پہلے مذہب کی ہوا کرتی تھی۔ چنانچہ اُنیسویں صدی سے مغربی فکر کا مرکز اور سب سے پیچیدہ مسئلہ یہ بن گیا کہ معاشرے کی تنظیم کیسے کی جائے۔ یہاں تک کہ مذہب کے بارے میں بھی یہ سوال اُٹھایا گیا کہ مذہب کسی معاشرتی ضرُورت کو پُورا کرتا ہے

(1) JOHN STUART MILL.
(2) HEGEL.
(3) HITLER
(4) MUSSOLINI.
(5) HERBERT SPENCER.

یا نہیں، اور مذہب انسانی معاشرے کے لیئے لازمی ہے یا نہیں۔

اُنیسویں صدی میں معاشرے کے متعلق تین خاص نظریات رائج ہوئے :

۱: انفرادیت پسندی (Individualism) ۔ اس کا سب سے بڑا نمائندہ انگریز مفکر جان اسٹورٹ بل (1) ہے۔ اس نظریئے کے پیچھے مفروضہ یہ ہے کہ معاشرہ خُدا کی تخلیق نہیں، بلکہ انسان نے اپنے فائدے کے لیئے بنایا ہے۔ اس لیئے معاشرہ بس افراد کا مجموعہ ہے۔ فرد معاشرے کے لیئے نہیں، بلکہ معاشرہ فرد کے لیئے ہے چنانچہ فرد کو اپنی زندگی میں پوری آزادی حاصل ہونی چاہیئے، اور معاشرے یا حکومت کا دخل کم سے کم ہونا چاہیئے۔ چونکہ اس زمانے میں سرمایہ داروں کو معاشی معاملات میں خود مختاری اور آزادی کی ضرورت تھی، اِس لیئے اُنیسویں صدی میں غلبہ اسی نظریئے کو حاصل رہا۔

۲: مثالیت (Idealism) ۔ یہ فلسفہ اٹھارویں صدی کے دُوسرے حصّے میں جرمن فلسفیوں نے شروع کیا۔ اس کا سب سے بڑا نمائندہ ہیگل (2) ہے۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ اصل چیز معاشرہ ہے اور فرد اس کا جُزو ہے۔ یہ فلسفی فرد کو معاشرے کا ایسا تابع کرتے ہیں کہ فرد کے حقوق باقی ہی نہیں رہتے، بلکہ فرد کا الگ وجُود بھی نہیں رہتا۔ اس فلسفہ کا اثر اُنیسویں صدی میں تو محدُود ہی رہا، لیکن بیسویں صدی میں پہلی جنگِ عظیم کے بعد اس فلسفے نے ہٹلر (3) اور مسولینی (4) کی آمریت پیدا کی۔

۳: نامیت (Organism) ۔ ہیگل وغیرہ نے تو محض تشبیہ کے طور پر معاشرے کو جسم کہا تھا۔ لیکن سائنس کے زیرِ اثر چند ایسے مفکر پیدا ہوئے جو معاشرے کو لفظاً و معناً جسم ہی کہتے ہیں۔ مثلاً انگریز مفکر ہربرٹ اسپنسر (5)۔ ان لوگوں کے نزدیک معاشرہ بھی جاندار اجسام کی طرح ہے، اور اس پر بھی حیاتیات کے اصول عائد ہوتے ہیں۔ مطلب یہ کہ معاشرے کو نہ تو مذہبی اقدار کی ضرورت ہے نہ اخلاقی اقدار کی، فطری

عوامل اور فطری قوانین جو کچھ کرتے ہیں وہی ٹھیک ہے۔ اسپنسر نے تو معاشرہ پر حیاتیات کا قانون "بقائے اصلح" بھی عائد کیا۔ یعنی جو شخص یا معاشرہ مادی ترقی کر رہا ہے تو وہ اس کا مستحق ہے، اور جو ترقی نہیں کر رہا اُسے جہنم میں ڈالو۔" اس کے اصولوں کا خلاصہ اس ایک مشہور فقرے میں آجاتا ہے۔

"Each one for himself, and the Devil take the hindmost"

(ہر آدمی اپنے کام سے کام رکھے، اور جو پیچھے رہ جائے وہ جہنم میں جائے۔")

نظریات کے اختلافات جو بھی ہوں، بنیادی بات یہ ہے کہ ہر معاملے میں انسانی اور معاشرتی نقطۂ نظر سے غور کرنا مغربی ذہن کی عادتِ ثانیہ بن گیا۔ اُنیسویں صدی میں ہی فرانسیسی مفکر کونٹ (Comte) نے عمرانیات (Sociology) کے علم کی بنیاد رکھی۔ یہی شخص ایک نئے فلسفہ "ثبوتیت" (Positivism) کا بھی بانی ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ جو چیز حواس اور حسیات کے ذریعے ادراک میں آسکے صرف وُہی حقیقت ہے" اس کے سوا اور کوئی حقیقت نہیں۔ یہ رُجحان تو پہلے بھی موجود تھا، کونٹ نے اسے ایک باقاعدہ فلسفے کی شکل دے دی۔ ظاہر ہے کہ یہ فلسفہ وحی، رُوح، خدا سب سے منکر ہے۔ اس کا خیال ہے کہ انسانی ذہن "ارتقا" کے عمل سے گزرتا رہا ہے۔ سب سے پہلے تو جادُو کا دور تھا، پھر مذہب کا دور آیا، پھر فلسفے کا، اور اب سائنس اور عقل (جزدی) کا دَور شروع ہوا ہے۔ اس نقشے کے مطابق مذہب انسانی ذہن کے ضعف اور ناپختگی کی علامت ہے۔

کونٹ کے اثر سے اُنیسویں صدی ہی میں یہ رُجحان پیدا ہو گیا اور بیسویں صدی میں تو بالکل غالب آگیا کہ مذاہب کے معاملے میں حق و باطل کا سوال نہ اُٹھایا جائے بلکہ عقائد اور مذہبی رُسوم کو عمرانی عوامل اور مظاہر میں شمار کیا جائے، اور مذہب کا

مطالعہ بھی اسی طرح کیا جائے جس طرح دُوسرے عمرانی مظاہر کا ہوتا ہے۔ چنانچہ ہر عقیدے اور ہر مذہبی چیز کی تشریح عمرانی نقطۂ نظر سے کی گئی۔ یہ انداز بیسویں صدی میں عروج کو پہنچ چکا ہے۔ اس قسم کے مفکر مذہب کی مخالفت نہیں کرتے، بلکہ بعض اوقات مذہب کی تحسین کرتے ہیں۔ لیکن ان کی نظر میں مذہب کی وہی قدر و قیمت ہے جو کھیل تماشوں کی ہے۔ یہ واضح رہے کہ یہ لوگ کھیل تماشوں کو چھوٹی چیز نہیں سمجھتے، بلکہ اُنھیں انسان کی بلند ترین اور وقیع ترین سرگرمیوں میں شمار کرتے ہیں۔

اُنیسویں صدی میں عمرانی نقطۂ نظر کے ساتھ ساتھ تاریخی نقطۂ نظر بھی وجود میں آیا اور بہت مقبول ہُوا۔ اس اندازِ نظر کو "تاریخ پرستی" (Historicism) کہتے ہیں۔ اِس سے مُراد یہ ہے کہ مذہبی عقیدہ اور اصول ہو یا فلسفیانہ خیال یا کوئی اور چیز، اس کے صحیح یا غلط ہونے پر غور نہ کیا جائے بلکہ اس کی تاریخ پر تحقیق کی جائے اور یہ دیکھا جائے کس زمانے میں اس کی نوعیت اور حیثیت کیا رہی ہے۔ مذہب سے لوگوں کو برگشتہ کرنے میں اور مذہب سے بے اعتنائی پیدا کرنے میں یہ حربہ بہت کارگر رہا ہے۔ اسلام کے خلاف مستشرقین جو کچھ کرتے رہے ہیں اُس میں اُن کا طریقۂ کار عموماً یہی رہا ہے۔

"تاریخ پرستی" کے پھیلنے کی بڑی وجہ یہ ہے کہ سائنس کے اثر سے اور خصوصاً ایجادات سے مرعوب ہو کر مغربی ذہن اور مشرق کے جدید لوگوں کا ذہن محض "واقعات" (facts) کو دلیل اور ثبوت سمجھنے لگا ہے، اور یہ حقیقت بھول گیا ہے کہ ایک ہی "واقعے" سے متضاد قسم کے نتائج نکالے جا سکتے ہیں۔ چنانچہ کسی "واقعے" کو مثال کے طور پر تو ضرور پیش کیا جا سکتا ہے، لیکن اس سے کوئی چیز ثابت نہیں کی جا سکتی۔ بہرحال جدید مغربی ذہن "واقعات" ہی پر پُورا بھروسہ کرتا ہے۔

تاریخ پرستی اور عمرانیات کے ساتھ ہی ساتھ ایک نیا علم شرُوع ہُوا جسے

① COMTE

② نیچرل → NATURAL.

مذاہب کا تقابلی مطالعہ" کہتے ہیں۔ اس علم کا مقصد کسی قسم کے حق یا صداقت تک پہنچنا نہیں ہے" بلکہ صرف یہ دیکھنا کہ مختلف مذاہب کن کن باتوں میں ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہیں یا الگ ہیں۔ بظاہر تو یہ ایک بے ضرر اور بے مقصد کام معلوم ہوتا ہے، لیکن مذہب سے بے اعتنائی پیدا کرنے میں اس علم کا بہت بڑا دخل ہے۔

یہی وہ دور ہے جب مادیت مغرب کے ذہن پر پوری طرح حاوی ہو جاتی ہے۔ اُنیسویں صدی میں تقریباً یہ بات طے ہو گئی کہ حسّی اور مادی کائنات سے آگے کوئی حقیقت نہیں۔ اس ضمن میں کونٹ① کی "ثبوتیت" کا ذکر ہو چکا ہے۔ اسی مادیت کے رجحان کا دوسرا نام "فطرت پرستی" (Naturalism) ہے۔

فلسفہ میں تو اس نظریئے کے معنی یہ ہیں کہ "فطرت" (یعنی مادی اور حسّی کائنات) کے سوا اور کوئی حقیقت نہیں۔ مگر اُنیسویں صدی کے مغربی شعر و ادب میں ایک خاص قسم کی فطرت پرستی رائج ہوئی۔ یہاں "فطرت" سے مراد میدان، پہاڑ، دریا، پھول، چڑیاں وغیرہ ہیں۔ اُنیسویں صدی میں ان چیزوں کے بارے میں ہزاروں نظمیں لکھی گئیں۔ بظاہر تو اس میں کوئی خرابی نہیں معلوم ہوتی۔ مگر عموماً ایسے شاعروں کا عقیدہ یہ تھا کہ فطرت جاندار ہے' اور خود اپنی توانائی سے زندہ ہے۔ اور حقیقتِ عظمیٰ بھی فطرت کی مختلف اشکال کے اندر رہتی ہے۔ بعض لوگ تو صاف طور سے "خدا" کا نام لیتے ہیں۔ یعنی یہ لوگ نعوذ باللہ "احاطہ" کے قائل تھے۔ (سر سید نے جو نیچری تحریک شروع کی، اور حالی وغیرہ نے جو "نیچرل② شاعری" کا نعرہ لگایا اُس کا پس منظر یہ ہے۔ مگر ان بچاروں کو کچھ خبر نہ تھی کہ ہم کدھر جا رہے ہیں۔)

اُنیسویں صدی میں اخلاقیات کا ایک نیا نظریہ مقبول ہوا۔ اسے "افادیت پرستی" (Utilitarianism) کہتے ہیں۔ اس نظریئے کے مطابق کوئی چیز بذاتِ خود نہ تو اچھی ہے نہ بُری۔ اچھائی اور بُرائی کا معیار "فائدہ" ہے۔ جو چیز انسان کے لئے

① ROUSSEAU.

فائدہ مند ہے (یعنی مادی اور عملی زندگی میں) وہ اچھی ہے، اور جو چیز فائدہ مند نہیں وہ بُری ہے۔ (ہمارے یہاں اس تحریک کے اثر کی بین مثال یہ ہے کہ شبلی مرحوم کے ایک دوست نے اپنا نام تک مہدی الافادی الاقتصادی رکھ لیا تھا) ظاہر ہے کہ یہ اخلاقی نظام نہیں بلکہ اخلاقیات کا رد ہے۔

اس دور کے بعض مفکروں نے اخلاقیات کا ایک اور نظریہ پیش کیا۔ دُنیا کے ہر معاشرے میں اخلاقیات کا انحصار مذہب پر رہا ہے، اور اخلاقیات کو مذہب کا ایک شعبہ سمجھا گیا ہے۔ یہی حال یورپ میں بھی تھا۔ لیکن اٹھارویں صدی میں یہ کوشش ہوئی کہ اخلاقیات کی بُنیاد وحی پر نہیں، بلکہ انسانی عقل پر رکھی جائے۔ اُنیسویں صدی کے بعض مفکروں نے یہ حرکت کی کہ زیادہ تر اخلاقی اصُول تو وہی رکھے جو پہلے سے چلے آرہے تھے، مگر اخلاقیات کو مذہب سے الگ کر دیا۔ یہ لوگ کہتے تھے کہ جو نیک کام خُدا یا جہنم کے ڈر سے کئے جائیں وہ نیکی میں شمار ہونے کے لائق نہیں۔ اصلی نیکی تو وہ ہے جو "دل" سے نکلے۔ چنانچہ انھوں نے اخلاقی اقدار کو خُدا کے احکام کہنا چھوڑ دیا۔ اور اخلاقیات کی بُنیاد ایک نئے اصول پر رکھی۔ یہ لوگ کہتے تھے کہ انسان کی فطرت معصوم اور پاکیزہ ہے، اور وُہ خود بہترین اخلاقی اصُول پیدا کرتی ہے۔ (انسانی فطرت کے معصوم اور پاکیزہ ہونے کا خیال فرانسیسی مفکر رُوسو ① سے شروع ہُوا۔) چنانچہ اخلاقی اصُول انسان کی معصوم اور پاکیزہ فطرت یا "دل" سے برآمد ہونے چاہئیں۔ اس نظریئے کا نام "آزاد اخلاقیات" (Liberal Ethics) ہے۔

اسی طرح بعض لوگوں نے ایک "آزاد دینیات" ایجاد کی جس کا دارومدار انسان کی "معصوم فطرت" پر تھا۔

یہ بات تاکید کے ساتھ یاد رکھنی چاہیئے کہ اُنیسویں صدی میں مغربی ذہن پر خصوصاً

پروٹسٹنٹ ملکوں میں اخلاقیات بُری طرح حاوی تھی۔ یہ لوگ اخلاقیات کو مذہب کا سب سے لازمی جُز سمجھتے تھے۔ بلکہ بعض لوگ تو مذہب کو صرف ایک اخلاقی نظام سمجھتے تھے، یا مذہب کو اخلاقیات کا ایک شُعبہ۔ اس رُجحان کا اثر سرسید وغیرہ پر بہت گہرا پڑا ہے، اور آج تک چلا آرہا ہے۔ چنانچہ جب انگریزی تعلیم یافتہ لوگ اسلام کے اخلاقی اصُولوں کی تعریف کریں تو ہمارے علماء کو ہوشیار رہنا چاہیئے، کیونکہ یہ لوگ تو تصوّف کو بھی بس اخلاقیات ہی خیال کرتے ہیں۔

اُنیسویں صدی میں ایک طرف تو عقل پرستی بڑھتی جا رہی تھی، دُوسری طرف جذبات پرستی کی بھی شدت تھی۔ بعض لوگ حق و باطل، خیر و شر کے درمیان اسی طرح امتیاز کرتے تھے کہ جذبات کے لئے کون سی چیز تسلی بخش ہے۔ یہاں تک کہ بہت سے لوگ مذہب کو بھی جذبات کی تسکین اور تسلی کا ایک ذریعہ تصور کرتے تھے، اس سے زیادہ کچھ نہیں۔ غرض عقل پرستی ہو یا جذبات پرستی ہے وُہی نفس پرستی۔

اُنیسویں صدی کے بعض لوگ مذہب کو بالکل رد کرتے تھے، بعض اسے اخلاقی اور معاشرتی نظام کے طور پر قبول کرتے تھے، اور بعض یہ کہتے تھے کہ مذہبی عقائد ہیں تو غیر عقلی اور بے معنی، مگر مذہب جذباتی تسکین کے لیئے لازمی ہے۔ بہرحال مذہبی عقائد کے سب لوگ خلاف تھے۔ رومن کیتھلک لوگ اپنے عقائد کو Dogmas کہتے ہیں جن کا تعین پوپ کرتا ہے۔ اس لفظ کو لوگ، خصوصاً پروٹسٹنٹ لوگ، تحقیر اور نفرت کے اظہار کے لیئے استعمال کرنے لگے۔ آجکل ہمارے یہاں کے تجدد پسند بھی اسلامی عقائد کو حقارت کے ساتھ Dogmas کہتے ہیں، اور انھیں یہ خبر نہیں کہ دونوں چیزوں میں زمین آسمان کا فرق ہے۔

عقائد کے علاوہ عبادات سے بھی اُنیسویں صدی کے لوگ عموماً خفا تھے، اور اُنھیں غیر ضروری سمجھتے تھے۔ ان کا نام "رسوم" یا "رسم و رواج" رکھا گیا تھا۔ یہاں بھی

① CHARLES DARWIN.
② تثلیث → TRINITY.

پروٹسٹنٹ ذہنیت کام کر رہی تھی جس نے رومن کیتھلک عبادات کو ترک کر دیا تھا۔ یہ لوگ کہتے تھے کہ خدا کی عبادت کے لئے خاص اور مقررہ شکلوں کی ضرورت نہیں، بس خلوص کافی ہے۔ اسی خلوص کو یہ لوگ اصلی مذہب سمجھتے تھے ——— یعنی جذبات کو۔ اس طرح اُنیسویں صدی میں مذہب کے بجائے ایک جعلی مذہبیت" رائج ہو گئی تھی۔ عبادات کو غیر ضروری رسوم کہنے کا رواج اب ہمارے یہاں بھی چل پڑا ہے۔

اُنیسویں صدی میں ایک اور اصطلاح بہت مقبول ہوئی ——— "آزاد خیالی" (Free-Thought)۔ اس کا مطلب ہے مذہب کی کھُلم کھُلا مخالفت کرنا، یا مذہب کے بارے میں شکوک و شبہات پیدا کرنا۔

اُنیسویں صدی میں جس چیز نے ایسی" آزاد خیالی" اور تشکیک کو سب سے زیادہ تقویت پہنچائی وہ انگریز سائنس دان ڈارون① کا نظریۂ ارتقا تھا۔ اس نظرئیے کا کوئی حتمی ثبوت ڈارون کو نہیں مل سکتا تھا، اور نہ ابھی تک ملا ہے۔ بلکہ آج کل تو اس نظرئیے کی خاصی مخالفت بعض سائنس دانوں کی طرف سے ہو رہی ہے۔ یہ خالی نظریہ ہی نظریہ تھا۔ بہرحال یہ نظریہ مذہبی عقیدے کی طرح جڑ پکڑ گیا۔ اس کا مطلب یہ ہے نہ تو کائنات ایک دم سے وجود میں آئی ہے نہ انسان بلکہ کائنات کی ہر چیز اور انسان اپنی موجودہ ہیئت تک لاکھوں سال کی تبدیلیوں سے گزرنے کے بعد پہنچا ہے، اور مسلسل تبدیلی کا قانون فطرت کے بنیادی عوامل میں سے ہے۔ یہ نظریہ اس عیسوی عقیدے کی تردید کرتا تھا کہ خدا نے کائنات کو ایک لفظ کہہ کر تخلیق کیا ہے۔ اس تضاد نے لوگوں کے دل میں مذہب کی طرف سے شدید شک اور بدگمانی پیدا کر دی۔ سائنس کے ہاتھوں عیسائیت کو جو زک اُٹھانی پڑی اُسکی اصل وجہ یہ ہے کہ عیسائیوں کو مکمّل تنزیہہ اور توحید حاصل نہیں تھی۔ تثلیث② کے عقیدے نے اُنھیں تشبیہہ میں بُری طرح اُلجھا دیا

تھا۔ پھر یونانیوں کے زمانے سے ہی مغرب نے کائنات پر زیادہ توجہ صرف کی تھی، اور کسی نہ کسی قسم کا نظریۂ کائنات ہمیشہ مذہب کا لازمی جزء بلکہ غالب جزء رہا تھا! اس لئے سائنس نے کائنات یا فطرت کے بارے میں جب کبھی کوئی نئی بات کہی، مغرب کے مذہب کو صدمہ پہنچا۔ اسلام کا انحصار چونکہ کسی نظریۂ کائنات پر نہیں اس لئے سائنس کا کوئی نظریہ ہمارے دین پر اثر انداز نہیں ہو سکتا۔

نظریۂ ارتقا نے عیسائیوں کے ایمان کو تو کمزور کر دیا، لیکن ایک دوسری قسم کا نیم مذہبی عقیدہ بھی ساتھ ہی ساتھ پیدا کر دیا۔ ڈاروِن نے اپنے نظریئے کا نام "ارتقا" رکھا، یہ دراصل غلط نام ہے۔ کیونکہ ڈاروِن نے تو صرف یہ دکھایا تھا کہ فطرت کی اوضاع میں اندرونی اور بیرونی تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔ خالص سائنس کے نقطۂ نظر سے یہاں اچھے اور برے، بہتر اور کمتر کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ اس کے برخلاف لفظ "ارتقا" ایک اخلاقی مفہوم رکھتا ہے، اور اس کے معنی (معنی نہیں تاثر) ہوتے ہیں "پہلے سے بہتر ہوتے جانا"۔ چنانچہ ڈاروِن کا نظریہ غلط ہو یا صحیح، یہ لفظ جادو کا سا کام کر گیا، اور اپنے اخلاقیاتی یا فلسفیانہ مفہوم کی بنا پر یہ نظریہ فوراً مقبول اور ہر دلعزیز ہو گیا۔ اُنیسویں صدی میں صنعت اور سائنس نے نئی نئی ترقی کی تھی جس سے لوگ خوش تھے اور جس پر فخر کرتے تھے۔ اس لئے لوگوں نے ڈاروِن کے نظریے سے یہ غیر منطقی نتیجہ نکالا کہ فطرت کے قوانین نے ہزاروں قسم کے جانوروں کو پیدا کیا اور پھر ہلاک کر دیا، بس انسان ایک ایسا جاندار ہے جو برابر ترقی کرتا چلا آ رہا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فطرت انسان پر بہت مہربان ہے، اور یہ مہربانی آئندہ بھی جاری رہے گی۔ پھر یہ ترقی صرف مادی ہی نہیں، بلکہ اخلاقی، ذہنی اور تہذیبی بھی ہوگی۔ غرض، انسان ہمیشہ سے ہر معنی میں ترقی کرتا چلا آ رہا ہے، اور ہمیشہ اسی طرح ترقی کرتا رہے گا۔ اس لئے انسان کا فرض ہے کہ اپنی تمام طاقتیں ترقی کے کام میں لگا دے۔ یہ "ترقی"

(Progress) کا تصور انیسویں صدی میں شروع ہوا، اور دو عالمگیر جنگوں کے بعد بھی اس کا جادو ختم نہیں ہوا۔ بیسویں صدی میں اس تصور کا مذاق بھی بہت اُڑایا گیا ہے، لیکن اس کا اثر کم ہونے میں نہیں آتا۔ بلکہ اب تو مغرب سے زیادہ مشرقی ممالک اس سے مسحور ہو رہے ہیں۔

سیاسی اعتبار سے انیسویں صدی جمہوریت اور جمہوری اداروں کے عروج کا زمانہ ہے۔ اسی دور میں "عام آدمی" نے اپنی اہمیت جتانی شروع کی، اور یہ مطالبہ ہونے لگا کہ ہر معاملے میں عام آدمی کی ضرورتوں کا لحاظ رکھا جائے۔

انیسویں صدی میں افادیت پرستی اس حد تک پھیل گئی تھی کہ لوگوں نے شعر و ادب وغیرہ تہذیبی سرگرمیوں کو بے کار کہنا شروع کر دیا۔ اب تک ہر تعلیم یافتہ آدمی کے لیئے شعر و ادب کا ذوق رکھنا ضروری خیال کیا جاتا تھا، لیکن اب بے ذوقی عام ہونے لگی۔ (اسی رُجحان کے زیرِ اثر ہمارے یہاں سرسیّد کے ساتھیوں نے شعر و شاعری کو قوم کے لیئے مہلک بتایا۔) اس بے ذوقی اور بے اعتنائی کا ردِ عمل ایک اقلیّت پر یہ ہوا کہ وُہ شعر و ادب اور ثقافت کو انسانی زندگی کا ماحصل سمجھنے لگی۔ بعض مفکروں نے تو شعر و ادب کو مذہب کی جگہ رکھنا چاہا۔ بیسویں صدی میں یہ دونوں رُجحان اور بھی شدت اختیار کر گئے۔ ایک طرف مغرب میں لوگوں کی غالب اکثریت شعر و ادب سے بالکل بیگانہ ہو گئی۔ دُوسری طرف چند لوگوں نے شعر و ادب اور ثقافت کو آسمان پر چڑھا دیا، بلکہ یہ سمجھا جانے لگا کہ مذہب بھی ثقافت ہی کا جُز ہے، اور اسی حیثیت سے قابلِ قدر ہے۔

انیسویں صدی ہی میں "رُوحانیت" کے لفظ کو ایک اور معنی بھی حاصل ہوئے۔ یعنی روحوں سے باتیں کرنا، مستقبل کا حال بتانا، اور اسی قبیل کی چیزیں۔ یہ حرکتیں یُوں تو ہر زمانے میں اور ہر ملک میں جاری رہی ہیں، لیکن ان کو کبھی وقعت نہیں دی گئی۔ لیکن

اُنیسویں صدی میں یورپ کے لوگوں کی ایک بہت بڑی تعداد انھیں چیزوں کو اصلی روحانیت اور مذہب کا ماحصل سمجھنے لگی۔ جو لوگ ایسی سرگرمیوں میں ملوث تھے انھوں نے اپنی "روحانیت" کو بیک وقت مذہب بھی بتایا اور سائنس بھی۔ بیسویں صدی میں یہ رُجحانات اتنے پھیل گئے ہیں کہ ان کی وسعت اور طاقت کا اندازہ مشکل ہے۔ پھر بعض سائنس دانوں نے "ماورائے حس ادراک"
(Extra-sensory Perception جسے مختصر طور پر ESP کہا جاتا ہے) پر تجربے کر کے ان حرکتوں کو "سائنس" کی حیثیت سے بھی وقعت دے دی ہے۔ اس طرح عقلیت کی تحریک بدترین قسم کی ضعیف الاعتقادی میں تبدیل ہو رہی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کی "روحانیت" کسی نہ کسی شکل میں اُنیسویں صدی کے آخری حصّے سے ہمارے یہاں بھی چل رہی ہے۔

اُنیسویں صدی نے ہی مستشرقین① کی تحریک پیدا کی ہے۔ مشرقی علوم اور ادیان کے بارے میں مغربی لوگ پہلے بھی لکھتے رہے ہیں، خصوصاً اٹھارویں صدی میں ہندوؤں اور چینیوں کے علوم کی طرف خاص توجہ ہوئی ہے۔ لیکن مستشرقین کے کام نے ایک باقاعدہ تحریک کی شکل اُنیسویں صدی میں اختیار کی۔ اس کام کی ایک تو سیاسی ضرورت تھی، کیونکہ مغرب نے مشرقی ممالک میں اپنی شہنشاہیت قائم کر لی تھی لہٰذا مفتوحہ قوموں کے متعلق معلومات حاصل کرنے کی ضرورت پیش آ رہی تھی۔ دوسرے عیسائی مشنریوں کو اپنا کام کرنے کی پوری آزادی اور حکومتوں کی حمایت حاصل ہو گئی تھی۔ انھوں نے بھی اپنے مقاصد کے تحت مشرقی علوم کے مطالعے کی طرف توجہ کی۔ مگر ان دو مقاصد کے علاوہ مستشرقین کے پیچھے بہت سے وہ رُجحانات کام کر رہے تھے جو اوپر گنوائے گئے، مثلاً مذاہب کا تقابلی مطالعہ، تاریخ پرستی، عمرانیات، آزاد خیالی وغیرہ۔ چنانچہ مستشرقین میں بعض "پُرخلوص" لوگ بھی ہوئے ہیں، لیکن اُن کا

ذہن ایسا مسخ ہو چکا ہے کہ وہ چیزوں کی حقیقت کو سمجھنے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتے۔
مستشرقین کی بنیادی خامیاں یہ ہیں:

١ : مذاہب کے مطالعے میں سینہ بہ سینہ چلنے والی روایت کو سمجھنے کے بجائے کتابوں پر تکیہ کرنا۔

٢ : دین کے مستند شارحین کے اقوال کے بجائے اپنی ذاتی رائے کے مطابق تشریح کرنا۔

٣ : ہر دین اور ہر تہذیب میں مغربی تصورات اور مغربی ادارے ڈھونڈنا، اور ایسے عناصر کو فوقیت دینا جہاں مغرب کی جدیدیت کا رنگ نظر آئے۔

٤ : عقائد تک کو تاریخی نقطۂ نظر سے دیکھنا۔

٥ : لسانیات① کے مطالعے پر زور دینا، اور عقائد و احکام کی تشریح لغت کے اعتبار سے کرنا۔

٦ : ادیان کو نظریۂ ارتقا کی رُو سے دیکھنا۔

٧ : "تحقیق" برائے تحقیق میں مصروف رہنا۔ محض "واقعات" کی چھان بین کرنا، چاہے اُن سے کوئی نتیجہ برآمد نہ ہو سکے۔

٨ : پرانی کتابیں تلاش کر کے شائع کرنا، اور یہ معلوم کرنے کی کوشش نہ کرنا کہ اُنکی دینی حیثیت کیا ہے۔ دینی معاملات میں قصہ کہانی کی کتابوں تک کو شہادت میں پیش کرنا۔

٩ : سائنس کے طریقے سے مذہب کا مطالعہ کرنے کا زعم۔

١٠ : دین اور تصوف کو فلسفہ سمجھنا۔

١١ : دین کے معاملات میں اخلاقیات پر زور دینا۔

١٢ : مذہب کی حقیقت نہ سمجھنا۔

۱۳ : عقلیت۔

۱۴ : یونانی فلسفے کو دین سے برتر سمجھنا، اور مشرقی ادیان کو یونانی فلسفے کی نظر سے دیکھنا۔

۱۵ : خود عیسوی دین، بلکہ مغربی تہذیب سے بھی قرار واقعی آگاہی نہ رکھنا، اور اسکے باوجود مشرق کی ہر چیز پر محاکمہ کرنے کا دعویٰ کرنا۔

۱۶ : اپنے مطالعہ اور اپنی تحقیقات کی بنیاد اِس مفروضے پر رکھنا کہ مشرق کا ذہن منجمد ہو گیا ہے اور مغرب کا ذہن برابر ترقی کرتا رہا ہے اور ترقی کرتا رہیگا۔

بیسویں صدی

یہ دور بہت ہی پیچیدہ ہے، اور نہایت اہم۔ اہم تو اس لیئے ہے کہ مغرب نے اس دور میں موٹر، ہوائی جہاز، ریڈیو، ٹیلی وژن، ایٹم بم، ہائیڈروجن بم، مصنوعی سیارے اور اسی قبیل کی چیزیں ایجاد کرکے اپنی مادّی طاقت کا مظاہرہ کیا ہے، اور یہ بھی دکھا دیا ہے کہ مغرب کے پاس نفسانی خواہشات کی تسکین کا کتنا کچھ سامان موجود ہے۔ ان مظاہروں سے مشرق کا ذہن بھی شدید طور سے متاثر اور مرعوب ہوا ہے، اور مشرق بھی بڑی تیزی سے مغرب بنتا جا رہا ہے۔ اس لئے علماء کو دین کی حفاظت میں بھی مشکل پیش آرہی ہے، کیونکہ بہت سے تعلیم یافتہ لوگ تو علماء کی بات سُننے کو ہی تیار نہیں، اور جو تیار بھی ہیں وُہ سمجھ نہیں سکتے۔

یہ دور پیچیدہ اس لئے ہے کہ یہ دور نہ تو محض عقل (جزوی) کا دور ہے، نہ محض سائنس کا، نہ محض اشتراکیت کا، نہ محض بے دینی کا۔ اس دور کی حقیقت یہ ہے کہ سارے رُجحانات اور سارے افکار اپنے تضاد کے باوجود بیک وقت موجود ہیں، اور ان کے اندر کسی قسم کی درجہ بندی نہیں ہے، بلکہ سب کو ایک ہی سطح پر عمل کرنے کی آزادی ہے۔ عموماً ایک ہی شخص کے ذہن میں دو بالکل متضاد رُجحان کام کرتے رہتے ہیں، اُسے کبھی ایک طرف لے جاتے ہیں کبھی دوسری طرف۔ خود ہمارے یہاں یہ حال ہو گیا ہے کہ علماء گمراہی کی ایک شکل کا مقابلہ کرکے اُسے دباتے ہیں تو ساتھ ہی ساتھ دوسری شکل نمودار ہو جاتی ہے، پھر تیسری، پھر چوتھی۔

① HITLER
② MUSSOLINI.

مذہب کی مخالفت کا زمانہ دراصل پہلی جنگِ عظیم (۱۹۱۴ء سے ۱۹۱۹ء تک) کے ساتھ ختم ہوگیا ہے، اور اب جدیدیت کا وہ دور آیا ہے کہ جب جھوٹے دین اور جھوٹی روائتیں ایجاد کی جارہی ہیں۔ اور ہر جھوٹا دین اصلی دین ہونے کا دعویٰ کررہا ہے۔ مثلاً انیسویں صدی میں بہت سے مغربی لوگ یہ کہتے تھے کہ ہمارے لیئے عیسائیت پر ایمان لانا مشکل ہے۔ بیسویں صدی میں بعض لوگ کہتے ہیں کہ ہم عیسائیت پر پورا ایمان رکھتے ہیں، لیکن اس سے اُنکی مراد ایک خود ساختہ مذہب ہوتا ہے

بیسویں صدی میں خارجی طور پر بھی ایسے زبردست واقعات ہوئے ہیں جن کی مثال دُنیا کی تاریخ میں نہیں ملتی۔ اِن سے پُوری دُنیا متاثر ہوئی ہے، اور خصوصًا یورپ اور امریکہ میں تو معاشرے کی بنیادیں ہل گئی ہیں۔ اس قسم کے زلزلے آئے چلے جارہے ہیں، اور مغرب ہر وقت اُنکے خوف سے کانپتا رہتا ہے۔ اس قسم کے واقعات کی فہرست یہ ہے:

۱ : پہلی جنگِ عظیم ۱۹۱۴ء سے ۱۹۱۹ء تک۔ اِس جنگ نے مغرب والوں کو یہ سوچنے پر مجبور کر دیا کہ "ترقی" کے جتنے دعوے اُنیسویں صدی میں ہوئے تھے وہ درست بھی ہیں یا نہیں۔

۲ : ۱۹۲۸ء کے قریب معاشی بُحران اور بے روزگاری پھیلنا۔

۳ : اس بُحران کے زیرِ اثر جرمنی میں ہٹلر① کے ماتحت اور اٹلی میں مسولینی② کے ماتحت آمریت کا قیام، اور ہٹلر کا دُنیا کو فتح کرنے کا منصوبہ۔

۴ : اُدھر ۱۹۱۸ء میں انقلابِ رُوس کے بعد کمیونسٹ نظام قائم ہو گیا تھا، اور سرمایہ دار اور مزدور کی جنگ اب براہِ راست دو مادّی طاقتوں کی جنگ بن گئی۔

۵ : بیسویں صدی کے شروع سے لے کر ۱۹۴۰ء تک بہت سی محیرّ العقول ایجادات لوگوں کے سامنے آچکی تھیں جنھوں نے لوگوں کے ذہن میں اور عملی زندگی میں

① HIROSHIMA.
② NAGASAKI.

انقلاب برپا کر دیا تھا ــــ موٹر، سینما، ہوائی جہاز، ریڈیو، ٹیلی وژن۔

۶ : دوسری جنگِ عظیم (۱۹۳۹ء سے ۱۹۴۵ء تک) جس نے سیاسی طاقتوں کا نقشہ ہی بدل دیا، اور امریکہ اور رُوس دنیا کی دو عظیم ترین طاقتیں بن کر نمودار ہوئے۔

۷ : ۱۹۴۵ء میں امریکہ نے ہیروشیما① اور ناگاساکی② پر ایٹم بم پھینکا۔ اب لوگوں کو پتہ چلا کہ سائنس میں بربادی پھیلانے کی کتنی بڑی قوت ہے، اور اس سے پوری انسانیت کے فنا ہو جانے کا خطرہ ہے۔ چنانچہ لوگ یہ سوچنے پر مجبور ہوئے کہ سائنس رحمت ہے یا لعنت۔

۸ : دوسری جنگِ عظیم کے بعد ایشیا اور افریقہ کے ممالک سیاسی طور پر آزاد ہونے لگے، مگر معاشی اور ذہنی اعتبار سے مغرب کے اور بھی زیادہ اسیر ہو گئے، کیونکہ انھوں نے مادی ترقی کو اپنا مطمحِ نظر بنا لیا۔

۹ : امریکہ اور روس کی عالمی پیمانے پر کشمکش شروع ہو گئی۔ اور انجمن اقوامِ متحدہ ان دو طاقتوں کا اکھاڑہ بن گئی۔

۱۰ : ۱۹۴۸ء میں چینی انقلاب ہوا، اور وہاں کمیونسٹ حکومت قائم ہو گئی۔ آہستہ آہستہ چین دُنیا کی تیسری بڑی طاقت بننے لگا، اور امریکہ کے ساتھ ساتھ روس سے بھی اس کی رقابت شروع ہو گئی۔

۱۱ : ۱۹۵۶ء میں رُوس نے خلا میں مصنوعی سیارہ چھوڑا اور اس کے بعد زمین کی لڑائیاں فضا میں بھی پہنچ گئیں۔ علاوہ ازیں، مغرب کے لوگ چاند اور دوسرے سیاروں تک پہنچنے کے خواب دیکھنے لگے۔

۱۲ پہلے کوریا کی جنگ، پھر نہرِ سویز کی جنگ، پھر ویٹ نام کی جنگ نے ثابت کر دیا کہ تیسری جنگِ عظیم کسی روز بھی شروع ہو سکتی ہے، اور انسانیت ہلاکت کے خطرے سے ہر وقت دوچار ہے۔

۱۳ : اسرائیل کی ریاست کا قیام، اور پھر ۱۹۶۷ء میں اسرائیل کا بیت المقدس پر قبضہ۔

۱۴ : ۱۹۶۸ء کے آغاز میں سونے کی خرید و فروخت کی وجہ سے مغربی ممالک میں سکوں کا بحران۔ امریکہ کے لوگ یہ سمجھنے لگے تھے کہ سرمایہ دارانہ نظام بالکل محفوظ و مامون ہو چکا ہے اور اب اس نظام میں کوئی بڑا زلزلہ نہیں آئیگا۔ مگر اس واقعے نے ان توقعات کو باطل کر دیا۔

۱۵ : ۱۹۶۸ء میں امریکہ اور یورپ میں (سرمایہ دار اور اشتراکی دونوں قسم کے ممالک میں) طالب علموں کے زبردست ہنگامے، اور طالب علموں کا مطالبہ کہ تعلیمی نظام، معاشی نظام، سیاسی نظام ہر چیز اُن کی مرضی کے مطابق ہونا چاہیئے۔

اب بیسویں صدی کے فکری رُجحانات کی طرف آتے ہیں نیا سائنس ہو یا نئی نفسیات یا نیا فلسفہ ان سب میں رُوح اور عقلِ کُلّی ہی نہیں، بلکہ عقل جزوی کا بھی انکار موجود ہے۔ مگر عقلِ جزوی کی مخالفت کرتے ہُوئے یہ لوگ اُس سے اوپر نہیں جانا چاہتے، بلکہ نیچے اُترتے ہیں، یعنی جبلت اور ٹھیٹ جسمانیت کی طرف۔ اٹھارویں صدی عقلِ جزوی کی پرستش کرتی تھی، اُنیسویں صدی میں جذبات پرستی کا غلبہ تھا۔ بیسویں صدی جبلت اور جسم کو پُوجتی ہے، اور اسی کو رُوح سمجھنا چاہتی ہے۔ اس دَور کے بہت سے مفکر یہ کہتے رہے ہیں کہ انسانیت کی معراج وہ ہوگی جب رُوح جسم بن جائے اور جسم رُوح بن جائے۔ اس قسم کے الفاظ بہت پُر فریب ہیں۔ مثلاً ہمارے بعض صوفیا نے کہا ہے —— "اجسادنا ارواحنا و ارواحنا اجسادنا"۔ ایسے اقوال عیسوی متصوفین سے بھی منقول ہیں۔ نئے مفکر جان بوجھ کر پُرانے ادیان کی اصطلاحیں اور الفاظ استعمال کرتے ہیں تاکہ اشتباہ پیدا ہو اور لوگ دھوکے میں آجائیں۔ آجکل مغرب کے بہت سے لوگ اور ہمارے یہاں بھی کچھ لوگ یہ کہتے

① WILLIAM JAMES.
② JOHN DEWEY.

ہیں کہ موجودہ زمانہ پھر مذہب کی طرف واپس آرہا ہے۔ بعض علماء بھی یہ قول نقل کرنے لگے ہیں۔ مگر یہ بہت ہی خطرناک ہے۔ اٹھارویں اور اُنیسویں صدی کی بے دینی بھی اصل دین کے لئے ایسی زہریلی نہیں جیسی بیسویں صدی کی "مذہبیت" ہے۔ لہٰذا تمام نئے فلسفوں سے اور نئے سائنس سے چوکنا رہنا لازمی ہے۔

بیسویں صدی کے فلسفوں میں سب سے پہلے امریکہ کے دو فلسفیوں ولیم جیمز① اور جان ڈیوی② کا نام آتا ہے۔ ان کے فلسفے کو "عملیت" (Pragmatism) کہتے ہیں۔ ان لوگوں کی رائے ہے کہ کوئی خیال یا نظریہ بذاتِ خود صحیح یا غلط نہیں ہوتا، بلکہ ہر خیال کی قدر و قیمت کا فیصلہ اس لحاظ سے ہونا چاہیئے کہ عملی یعنی مادی زندگی میں اس کے اثرات اور نتائج کیا ہوں گے۔ یہ فلسفہ دراصل فلسفہ اور فکر ہی کا خاتمہ ہے۔ ولیم جیمز نے دراصل فلسفے ہی کو موت کے گھاٹ اُتار دیا ہے۔ اور ہوا بھی یہی ہے کہ پُرانے زمانے میں جس چیز کو فلسفہ کہتے تھے وہ اب ختم ہو گیا ہے۔

ولیم جیمز نے عقل (جزوی) کے مقابلے میں "تحت الشعور" نکالا۔ اس کے نزدیک انسانی افعال پر عقل کے بجائے تحت الشعور زیادہ اثرانداز ہوتا ہے۔ یعنی جبلتیں انسان پر حکمرانی کرتی ہیں۔ رُوح کو تو لوگ بھول ہی گئے تھے، جیمز نے نفس کو بھی خالص طور سے جسمانی عوامل میں ملا دیا۔

ولیم جیمز نے ایک اور اصطلاح نکالی جو بہت مقبول ہوئی، اور یہ ہمارے یہاں بھی چل پڑی ہے ——— "مذہبی تجربہ"۔ یہ مذہبی تجربہ واحد بھی نہیں۔ اسکی کتاب کا نام ہے "مذہبی تجربے کی انواع"۔ اس کے نزدیک مذہب کی رُوح عقائد نہیں اور نہ عبادات لازمی ہیں۔ بلکہ اصلی چیز ہے جذباتی تلاطم اور مکاشفات۔ جیمز یوں تو سائنس دان بھی تھا اور فلسفی بھی، لیکن اُسے رُوحوں سے باتیں کرنے اور اس قسم کی جھوٹی "روحانیت" سے گہری دلچسپی تھی۔ چنانچہ اس قسم کے تجربات کی بنا پر

اس نے مذہب کا ایک نیا نظریہ تیار کر دیا جو آج تک مقبول ہے۔ اسی طرح اُس نے عبادت اور دُعا کا بھی ایک فلسفہ نکالا تھا۔ اس کے خیال میں عبادت اور دُعا کا مقصد یہ ہے کہ محاسبۂ نفس کیا جائے۔ یہ بات ہمارے یہاں بھی بعض لوگ کہہ رہے ہیں۔

بیسویں صدی کے آغاز کا ایک اور بڑا فلسفی ہے برگساں[1]۔ چونکہ اس نے عقل (جزوی) کی مخالفت کی ہے اور "وجدان" کا نام لیا ہے، اس لئے ہمارے یہاں بھی بہت سے لوگ سمجھتے ہیں کہ وہ مذہب کے بہت قریب آگیا ہے۔ لیکن اس کے افکار سراسر ضلالت اور مادہ پرستی پر مشتمل ہیں۔ عقلِ کلی کا اُس کے ذہن میں تصور تک نہیں تھا۔ اُس کے یہاں عقل سے مراد عقلِ جزوی اور عقلِ معاش ہی ہے۔ چنانچہ اس نے عقل کا فریضہ یہ بتایا ہے کہ معاشی زندگی کی ضروریات اور خارجی اشیائ سے نمٹے۔ انسان کی سب سے بڑی صلاحیت اُس کے نزدیک "وجدان" ہے لیکن یہ وجدان عقلِ کلی سے متعلق نہیں جس طرح ہمارے یہاں ہے۔ برگساں کے وجدان کی بنیاد جبلت پر ہے۔

پھر اُس نے "تخلیقی ارتقا" کا تصور بھی نکالا ہے۔ ڈارون تو "ارتقا" کو ایک مشینی قانون سمجھتا تھا جو نہ تو شعور رکھتا ہے نہ ارادہ۔ برگساں کے نزدیک نہ صرف انسان بلکہ "فطرت" اور "حیات" اپنے اندر ایک ایسی قوت رکھتی ہے جسے ارادہ بھی حاصل ہے اور شعور بھی۔ یہی قوت ہے جو انسان کو، بلکہ پوری کائنات کو ارتقا کی منزلیں طے کرا رہی ہے۔ یعنی کائنات، فطرت، "حیات" خود اپنی ذات سے زندہ ہے اور اپنے ارادے سے عمل کرتی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ فلسفے صریح شرک اور کفر ہیں۔

چنانچہ برگساں نے ایک نیا مذہب نکالا ہے جس کا خُدا ہے "حیات" یا زندگی۔

نعوذ باللہ۔ یہ مذہب بیسویں صدی میں پوری طرح پھیل چکا ہے، اور ہمارے یہاں بھی اس کے شدید اثرات موجود ہیں۔

کہا جاتا ہے کہ برگساں اور دوسرے نئے مفکر مادہ پرستی کے خلاف ہیں۔ لیکن یہ بالکل غلط ہے۔ نئے مفکر اگر مادے کے قائل نہیں تو "توانائی" کے قائل ہیں یا "حیات" کے قائل ہیں۔ اس "حیات" کو وہ مادے کی شکل میں نہیں دیکھتے تو "سیال" یا بجلی کی لہر کی شکل میں یا کسی اور شکل میں دیکھتے ہیں۔ بہر حال فی الحقیقت مادے کی حدوں سے نہیں نکلتے۔ جس چیز کو ہمارے یہاں معقولات میں "طبیعت" کہا جاتا ہے، یہ لوگ تو اُس کے بھی پست ترین درجے پر اُتر آئے ہیں۔

اُوپر سے اُن لوگوں کا اصرار ہے کہ رُوح اسی توانائی یا حیات کی ایک شکل ہے۔ یعنی یہ لوگ رُوح کو بھی جسم یا مادے ہی سے نکالتے ہیں۔ نئے مفکر اور سائنس داں جو روح کے قائل ہوئے ہیں تو اس کا مطلب محض یہ ہے۔ علما کو اس معاملے میں خوشنما الفاظ کے فریب میں نہیں آنا چاہیئے۔

"حیات پرستی" کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ آجکل مغربی لوگوں کے نزدیک انسان کے لیے عروج کا سب سے بڑا نقطہ یہ ہے کہ وہ ظاہر و باطن دونوں میں ایک "صحت مند جانور" بن جائے۔ ہمارے علماء تو طنز کے لیئے کہتے ہیں کہ مغرب کے لوگ جانور بن گئے ہیں لیکن مغرب کے لوگ جانور بن جانے پر فخر کرتے ہیں، اور جتنے بھی جانور بن گئے ہیں اس سے بھی زیادہ بننا چاہتے ہیں۔

یُوں "انسان پرستی" تو اب بھی جاری ہے، لیکن درحقیقت بیسویں صدی کے سارے فلسفے انسان کو انسان کے درجے سے نیچے لے جانا چاہتے ہیں۔ بغرض "عقل پرستی" کے ساتھ ساتھ "انسان پرستی" کا بھی زوال اس دَور میں ہُوا ہے۔

انسانوں میں بھی جو لوگ مغربی ذہن کو پسند آتے ہیں وہ وحشی قبائل یا قدیم زمانے

(1) FREUD.
(2) SOCIALISM.
(3) COMMUNISM.
(4) MARXISM.
(5) KARL MARX.

کے انسان ہیں۔ مغرب کے لوگوں کی بہت بڑی تعداد وحشیوں کے عادات و اطوار اور رہن سہن کے طریقے اختیار کرنا چاہتی ہے۔ بلکہ مظاہر پرستی اختیار کرنے میں بھی اُنھیں باک نہیں۔ چنانچہ انسان کو خدا کا درجہ دینے کا رُجحان تو خیر چل ہی رہا ہے، لیکن اس کے پہلو بہ پہلو انسان سے نفرت بھی روز بروز شدید ہوتی جا رہی ہے۔ آج کل ایسا شعر و ادب نہایت مقبول ہے جو انسان سے نفرت پیدا کرتا ہے۔

بیسویں صدی کے شروع سے جن نظریات نے مغربی ذہن کو شدید طور سے متاثر کیا وہ کمیونزم اور فرائڈ[1] کی "نئی نفسیات" ہیں۔

اشتراکیت[2] اور کمیونزم[3] یا مارکسیت[4] میں تھوڑا سا فرق ہے۔ اشتراکی جماعتیں تو بہت سی ہیں، اور ان میں مشترک اصول صرف یہ ہے کہ ذرائع پیداوار کو افراد کی نہیں بلکہ معاشرے یا ریاست کی ملکیت ہونا چاہیئے، اور ذرائع پیداوار کا پورا انتظام بھی ریاست ہی کے ہاتھوں میں ہونا چاہیئے۔

کمیونزم یا مارکسیت اشتراکیت کی ایک خاص شکل ہے۔ اس کا بانی اُنیسویں صدی کا جرمن مفکر کارل مارکس[5] ہے۔ اس کے نظریات کی بُنیاد اس خیال پر ہے کہ انسان کی پوری زندگی کا دارو مدار معاشیات پر ہے، اور تہذیب ہو یا فلسفہ یا شعر و ادب یا مذہب، سب کا تعین معاشی عوامل کرتے ہیں۔ ہر زمانے میں انسان کے پاس جس قسم کے ذرائع پیداوار ہوں گے اس کے مطابق اُس زمانے کا فلسفہ اور تمدن ہوگا، یہاں تک کہ مذہب بھی۔ اِسی لئے اُس کے نظریے کا نام "جدلیاتی مادیت" ہے۔ مادیت کی تشریح تو ہو چکی۔ "جدلیات" کے معنی یہ ہیں کہ ہر زمانے میں معاشرتی طبقے ایک دُوسرے کے خلاف صف آرا رہے ہیں۔ ہر زمانے میں ذرائع پیداوار کے لحاظ سے ایک طبقے کی حکمرانی ہوتی ہے، اور جب ذرائع پیداوار میں ترقی ہوتی ہے تو حکمراں طبقہ شکست کھا جاتا ہے اور اس سے نیچے کا طبقہ حکمراں

① LENIN.

ہو جاتا ہے۔ اُنیسویں صدی کے درمیان میں مارکس نے اعلان کیا تھا کہ اب وہ دور آگیا ہے جب معاشرے میں اقتدار مزدور طبقے کا ہونا چاہیئے۔ انقلابِ رُوس کے رہنما لینن[1] نے اس فلسفے میں یہ اضافہ اور کیا کہ جب مزدوروں کی حکومت پوری طرح مستحکم ہو جائے گی، اور طبقاتی کشمکش مٹ جائیگی تو پھر ریاست کی بھی ضرورت نہیں رہے گی۔ اور آہستہ آہستہ ریاست "مُرجھا کے" ختم ہو جائیگی۔

بیسویں صدی میں مغربی ذہن پر عمرانیات کا بھی خاص طور سے اثر پڑا۔ کمیونزم تو ہر انسانی سرگرمی کا ماخذ معاشیات کو سمجھتی ہے۔ عمرانی نظریئے بُنیادی طور سے اسی خیال کی وسیع تر شکل ہیں۔ یوں عمرانی فلسفے تو درجنوں ہیں، اور اُنکے درمیان بہت سے اختلافات ہیں۔ مگر ان میں مشترک خیال یہ ہے کہ اصلی چیز انسان کی عمرانی زندگی اور اس کے مسائل ہیں، دُوسری چیزیں اس کی شاخیں ہیں۔ فلسفہ ہو یا مذہب یہ بھی عمرانی مسائل کے حل کرنے کے طریقے ہیں۔ عمرانیات والے بظاہر مذہب کی مخالفت نہیں کرتے۔ بلکہ بعض تو مذہب کو ضروری سمجھتے ہیں۔ لیکن ان کی نظر میں مذہب کی وہی قدر و قیمت اور نوعیت ہے جو شادی بیاہ کی رسموں کی، یا کھیل کُود کی۔

بیسویں صدی میں جو عقلیت پرستی ختم ہُوئی ہے تو اس میں بڑا ہاتھ نئی نفسیات کا ہے۔ اس دائرے میں سب سے گہرا اثر فرائڈ کا ہے۔ اس کے نزدیک انسان کے افعال، اقوال اور افکار میں عقل (جُزوی) اور شعور کا دخل بہت ہی کم ہے۔ انسان پر اصل میں حکمرانی "لاشعور" کی ہے۔ اس "لاشعور" سے مُراد جبلتیں ہیں۔ اور جبلتوں میں بھی سب سے اہم جنسی جبلت (Sex instinct) یا جنسی توانائی (Libi do) ہے۔ انسان کی جتنی بھی ظاہری اور باطنی سرگرمیاں ہیں وہ سب بلاواسطہ یا بالواسطہ جنسیت سے ہی نکلی ہیں، اور کسی نہ کسی شکل میں اسی جبلت کا اظہار کرتی ہیں۔ یہاں تک کہ مذہب بھی۔

① FREUD
② C. G. JUNG.
③ COLLECTIVE UNCONSCIOUS.

۱۹۲۱ء کے قریب فرائڈ① نے اپنے نظریات میں ایک بنیادی تبدیلی کی۔ پہلے تو وہ اس مفروضے کی بنیاد پر چلتا تھا کہ انسان لذت (Pleasure) کا طالب ہے اور تکلیف (Pain) سے بچتا ہے۔ لیکن اب اس نے نیا خیال پیش کیا کہ نہ صرف انسان بلکہ ہر جاندار چیز موت کی طالب ہے، اور بے جان بننا چاہتی ہے۔ اپنی تائید میں اس نے عربی کا یہ مقولہ بھی پیش کیا۔ کُلُّ شَیئٍ یرجعُ الیٰ اصلہٖ یعنی اُسکے نزدیک حیات کی اصل عدم ہے، اور حیات اپنی اصل کی طرف جانے میں کوشاں رہتی ہے۔ غرض انسانی زندگی سے مُراد ہے دو اصُولوں کی مسلسل کشمکش۔ ایک طرف جنس یا محبت (Eros) ہے، دوسری طرف موت (Thanatos) اور یہ کشمکش آخر فنا پر ختم ہوتی ہے۔

نئی نفسیات میں دوسرا مشہور نام یونگ② کا ہے۔ اُس نے "جنسیت" (Libido) کے مفہوم کو وسعت دے کر "زندگی کی بُنیادی توانائی" کا مفہوم اس لفظ میں داخل کیا۔ فرائڈ نے جس "لاشعور" کا ذکر کیا تھا اُس کا تعلق فرد سے ہے۔ یونگ نے "اجتماعی لاشعور"③ دریافت کیا جس کا مطلب یہ ہے کہ پُوری انسانیت کا ایک واحد لاشعوری ذہن ہے، اور یہی ہر انسانی سرگرمی کا منبع و مخرج ہے۔ جو باتیں مختلف مذاہب خُدا کی ذات وصفات کے بارے میں کہتے رہے ہیں یا رُوح کے بارے میں، ان میں سے اکثر یونگ نے "اجتماعی لاشعور" کی طرف منتقل کر دی ہیں۔ نعوذ باللہ۔ اسی طرح افلاطون نے جن "اعیان" کا ذکر کیا ہے، یونگ اُنھیں عالمِ مثال سے اُتار کر "اجتماعی لاشعور" (یعنی نفس) میں لے آیا ہے۔ بلکہ آخر میں تو اُس نے یہ کہا ہے کہ "اعیان" نامیاتی اجسام کی حیاتیاتی ساخت میں موجود ہیں، یعنی جسمانی اور مادّی چیز ہیں۔

فرائڈ تو مذہب کو ایک "فریب" اور "وحشیانہ دور کی یادگار سمجھتا تھا۔ یونگ مذہب کا قائل ہے، اور اُسے ضروری سمجھتا ہے۔ لیکن وحی کو نہیں مانتا۔ بلکہ یہ کہتا ہے

ہے کہ وحی بھی اجتماعی لاشعور کا ظہور ہے۔ نعوذ باللہ۔ عموماً مشہور یہ ہے کہ یونگ کے اثر سے مغرب میں مذہب زندہ ہو رہا ہے۔ ہمارے یہاں بھی بعض لوگ یہی کہہ رہے ہیں۔ لیکن اُسکے نظریات انتہائی گمراہ کُن ہیں۔ خصوصاً اس وجہ سے کہ اُس نے تمام دینی تصورات اور متصوفانہ رُموز کی نفسیاتی تشریح کر دی ہے اور اس طرح اُنھیں یُوں مسنخ کیا ہے کہ جو لوگ اُسکے زیرِ اثر آئے ہیں اُن کے لئے مذہب کو سمجھنا تقریباً ناممکن ہو گیا ہے۔

غرض، نئی نفسیات کے جتنے بھی نظریات ہیں سب کے سب صریح نفس پرستی ہیں۔ اور نفسیات کا مذہب سے دُور کا بھی تعلق نہیں۔

دوسری جنگِ عظیم کے بعد سے تو رُوس اور امریکہ میں یہ رُجحان غالب آتا چلا جا رہا ہے کہ جتنے بھی نفسیاتی اور ذہنی عوامل ہیں وہ سب دراصل عضویاتی اور جسمانی عوامل ہیں۔ چنانچہ نفسیات بحیثیت ایک علیٰحدہ علم کے ختم ہو رہی ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ رُوح کو تو خیر مغرب بھول ہی گیا تھا، اب ذہن یا نفس سے بھی بیگانہ ہوتا جا رہا ہے، اور آخر جسم ہی جسم رہ گیا ہے۔

نفسیات کے ساتھ ہی ایک اور نئے علم کا ذکر ہونا چاہیئے جس کا نام Cybernetics ہے۔ اس علم کے ذریعے کمپیوٹر بنایا گیا ہے، یعنی وہ مشینیں جو انسانی ذہن کے بعض عوامل خود سر انجام دے سکتی ہیں، مثلاً ریاضی کے پیچیدہ مسئلے حل کر دینا، سوالوں کے جواب دینا، بلکہ معاشی اور سیاسی عوامل کے متعلق پیشین گوئیاں کرنا بھی۔ اس علم کے پیچھے مفروضہ یہ ہے کہ انسانی ذہن مشین کی طرح کام کرتا ہے، اور جس طرح کے قوانین مشینوں کو چلاتے ہیں، ایسے ہی قوانین ذہن کو بھی چلاتے ہیں۔ اگر یہ قوانین معلوم ہو جائیں تو انسان مشینوں سے وہی کام لے سکتا ہے جو ذہن سے لئے جاتے ہیں۔ چنانچہ یہ اُمید بندھتی ہے کہ جس طرح انسان کائنات اور فطرت کی

① EXTRA SENSORY PERCEPTION. (E.S.P)

تسخیر کر سکتا ہے، اسی طرح انسانی ذہن کی بھی تسخیر کر سکتا ہے اور اُسے اپنی مرضی کے مطابق ڈھال سکتا ہے۔ یعنی ذہن بھی دراصل جسم یا مادہ ہی ہے، اور اس سے وہی سلوک کیا جا سکتا ہے جو مادے کے ساتھ ہوتا ہے۔

انیسویں صدی میں بہت سے لوگوں نے "روحانیت"، "تصوف" اور "باطنی علم" کے معنی یہ لئے تھے کہ ان چیزوں کا مقصد ہے انسانی ذہن کی "پوشیدہ قوتوں" کو بیدار کرنا۔ مثلاً بغیر کسی خارجی ذریعے کے لوگوں کے ذہن کو متاثر کرنا، بغیر کسی آلے کے دوسرے شہر یا ملک کا حال بتانا، وغیرہ۔ مگر انیسویں صدی کے سائنس دان ایسی چیزوں کو ضعیف الاعتقادی اور توہم پرستی بتاتے تھے۔ لیکن بیسویں صدی کے بعض سائنس دان ان چیزوں پر تحقیقات کر رہے ہیں اور انھیں اصولاً ممکن ماننے لگے ہیں۔ ایسی ذہنی قوتوں کو یہ لوگ "ماورائے حسی ادراک"① کہتے ہیں۔ اس تحقیقات کا شوق روس تک کے سائنس دانوں کو ہے۔ اس رجحان سے بعض دفعہ یہ دھوکا ہوتا ہے کہ اب سائنس روحانیت اور مذہب کے قریب آ رہا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ اس نظریے کی بنیاد بھی مادیت پر ہے۔ بلکہ روح اور مذہب کی حقیقت پر پردہ ڈالنے میں اس سے اور بھی مدد ملتی ہے۔

غرض موجودہ سائنس ہو یا نفسیات یا فلسفہ، کہیں بھی دین کی حقیقت کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی جا رہی۔ ایسے لوگ مذہب اور روحانیت کی جتنی مدح سرائی کرتے ہیں وہ سب فریب ہے۔ بنیادی طور سے ذرا بھی فرق نہیں ہوا ہے۔ اب تک سائنس مذہب کا دشمن بن کر سامنے آتا تھا، اب دوست بن کر آ رہا ہے۔ یہ زیادہ خطرناک ہے۔ انیسویں صدی تک کا سائنس مذہب پر بہت سے اعتراض کرتا تھا اور شکوک و شبہات پیدا کرتا تھا۔ نیا سائنس اب اُن پرانے اعتراضات کو چھوڑ چکا ہے، کیونکہ سائنس نے عقلیت پرستی چھوڑ دی ہے۔ لیکن نیا سائنس "جبلت پرستی" یا

جسم پرستی" یا "حیات پرستی" کرنے لگا ہے۔ اس لئے مذہب کو ختم کرنے کے بجائے ایک نیا مذہب بنانے کی کوشش کر رہا ہے۔ یہ سائنس پرانے سائنس سے بھی زیادہ مہلک ہے۔ پرانا سائنس خدا کے وجود سے منکر تھا۔ نیا سائنس نئے خدا ایجاد کر رہا ہے۔

یہ نئے مذہب اس وجہ سے اور بھی گمراہ کن ہیں کہ :

۱ : یہ مذہب، رُوح، خدا سب کو مانتے ہیں۔

۲ : عموماً سارے مذاہب کو برحق کہتے ہیں۔

۳ : الفاظ اکثر وہ استعمال کرتے ہیں جو مذاہب استعمال کرتے رہے ہیں۔

۴ : مختلف مذاہب سے عقائد یا رموز لے کر انھیں آپس میں جوڑنے کی کوشش کرتے ہیں۔

۵ : بنیادی طور سے ان سارے "مذاہب" کا خُدا ایک ہی ہے، یعنی مادہ، خواہ اس کا نام کچھ بھی رکھا جائے۔

جیسا کہ اوپر دکھایا گیا ہے، جس چیز کو اُنیسویں صدی تک فلسفہ کہا جاتا تھا اُسے تو بیسویں صدی کے شروع میں ولیم جیمز کی "عملیت" نے فی الحقیقت ختم ہی کر دیا۔ لیکن دوسری جنگ عظیم کے بعد چند ایسے نظریات اُبھرے ہیں جو فی الاصل فلسفہ بھی کہلانے کے مستحق نہیں، لیکن اُنھیں فلسفہ کہا جاتا ہے۔ پھر اُن کا اثر نئی عیسوی دینیات پر بھی ہوا ہے اور ہمارے یہاں بھی اس کا اثر خاصا پھیل گیا ہے۔

ان فلسفوں میں سب سے نمایاں "وجود پرستی" (Existentialism) ہے۔ یہاں "وجود" سے مراد کسی طرح کا "وجودِ مطلق" نہیں بلکہ انسان کا "نفسی وجود" ہے۔ یہ فلسفہ موجود تو تھا پہلے سے، مگر اسے رواج فرانس کے فلسفی اور ادیب ژاں پال[1] سارتر نے ۱۹۴۵ء کے بعد دیا ہے۔ اور مذہبی میدان میں اس فلسفے کا سب سے بڑا امام ہے کیر کے گور (Kierkegaard) جو تھا تو انیسویں صدی کا، مگر اس کا

اثر اب ہُوا ہے۔ اس فلسفے کے پھیلانے میں زیادہ حصہ ادب کا ہے، اور یہ نوجوانوں میں زیادہ مقبول ہُوا ہے۔

اب تک یہ فلسفے کا مسلّمہ مسئلہ تھا کہ جوہر پہلے آتا ہے، عرض بعد میں۔ یہ فلسفی کہتے ہیں کہ عرض پہلے ہے، جوہر بعد میں۔ ان لوگوں کے نزدیک انسان میں دو قسم کا وجُود ہے۔ ایک وہ وجُود (Being) جو پتھروں کو بھی حاصل ہے، یعنی محض مادّی اور جسمانی وجُود۔ (یہاں یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ پُرانے فلسفے میں Being کا لفظ وجودِ مطلق کے معنی میں استعمال ہوتا تھا، مگر یہ لوگ اِسے وجودِ خارجی اور مادّی کے معنی میں استعمال کرتے ہیں۔) دوسرا وجود وُہ ہے جس کا ادراک انسان اپنے حسّی یا ذہنی شعور کی مدد سے کرتا ہے۔ اس وجود کو یہ لوگ Existence کہتے ہیں۔ اسی دوسرے قسم کے وجود کو یہ لوگ زیادہ اہم سمجھتے ہیں، اور اسے انسان کا مابہ الامتیاز قرار دیتے ہیں۔ ان کی رائے ہے کہ انسان کے وجود کا جوہر یا ماہیت یا اصلیت کوئی پہلے سے متعین چیز نہیں۔ بلکہ ساری انسانیت کے لیئے اس کا تعین حتمی اور مستقل طور پر ہو بھی نہیں سکتا۔ یہ سوال تو صرف فرد کے سامنے آتا ہے، اور اُس وقت آتا ہے جب اُسے اپنے "وجود" کا احساس پیدا ہو۔ اور یہ احساس اُس وقت پیدا ہوتا ہے جب اُسے کوئی داخلی یا خارجی فیصلہ کرنا پڑتا ہے۔ ایسے فیصلے انسان کو ہر وقت کرنے پڑتے ہیں۔ یہاں تک کہ پانی پینے کے لئے گلاس اُٹھاتے ہُوئے بھی۔ غرض فرد کو ہر لمحے کوئی نہ کوئی فیصلہ کرنا پڑتا ہے، اور ہر فیصلے کے ساتھ وُہ اپنے جوہر اور اپنی ماہیت کا تعین کرتا ہے۔ لیکن چونکہ ہر لمحے نئی قسم کا فیصلہ کرنا پڑتا ہے، اِس لیئے ماہیت کا تعین بھی مستقل طور سے نہیں ہو سکتا۔ ہر فیصلے اور ہر لمحے کے ساتھ جوہر اور ماہیت کا تعیّن بھی بدلتا رہتا ہے۔

اس سارے فلسفے کا خلاصہ یہ ہے کہ:

۱: اپنی ماہیت کا تعین انسان خود کرتا ہے، خدا نہیں۔
۲: اس ماہیت کا تعین عمل کے ذریعے ہوتا ہے۔
۳: یہ ماہیت مستقل چیز نہیں، بلکہ بدلتی رہتی ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ سارے خیالات دین کی نفی کرتے ہیں، لیکن آج کل بہت سے مغربی مفکر عیسوی دینیات کو یہی رنگ دے رہے ہیں، اور ہمارے یہاں بھی بعض نوجوان اسلام اور خصوصاً تصوّف کی ایسی ہی تفسیر کرنے کو بے قرار ہیں۔

"وجود پرستی" کے فلسفے نے ایک اور تصور دُنیا میں پھیلایا ہے یہ لوگ کہتے ہیں کہ زندگی کے جتنے مظاہر ہیں وہ "مہمل" ہیں۔ بہرحال زندگی کو اسی رنگ میں قبول کرنا چاہیئے، اور زندگی کی "مہملیت" کو قبول کر کے ہی انسان اپنا جوہر دریافت کر سکتا ہے۔ مغرب کے نوجوانوں میں آج کل جو انتشار پھیلا ہُوا ہے اُس میں بہت بڑا دخل اسی فلسفے کو ہے۔

مغرب میں آج کل ایک اور فلسفہ مقبول ہو رہا ہے جس کے نام مختلف ہو سکتے ہیں، مگر جس کا ماحصل یہ ہے کہ خُدا کے اقرار یا انکار کے مسئلے ہی کو ختم کر دیا جائے۔ یہ فلسفہ انگلستان سے شروع ہُوا ہے، اور وہاں اس کا نام "منطقی ثبوتیت" (Logical Positivism) LOGICAL POSITIVISM. ہے۔ اب تک ہر ملک اور ہر زمانے میں یہ مسلّمہ امر رہا ہے کہ جُملے کے تین لازمی اجزا ہوتے ہیں، اسم۔ فعل۔ حرف۔ اور یہ بھی مسلّمہ بات رہی ہے کہ اسم کسی چیز کے نام پر دلالت کرتا ہے۔ مگر یہ لوگ کہتے ہیں کہ اسم کسی چیز پر دلالت نہیں کرتا، بلکہ ہر لفظ اور جُملہ کسی مخصوص حالت (Situation) میں بولا جاتا ہے، چنانچہ جملے میں معنی ڈھونڈنے کے بجائے ہمیں اس "حالت" کا تجزیہ کرنا چاہیئے جس میں یہ جملہ بولا گیا ہے۔ اس قسم کے تجزیے کے ذریعے یہ لوگ یہ ثابت کرتے ہیں کہ روح یا خُدا کے بارے میں جتنے جُملے بھی

بولے جاتے ہیں، وہ نہ سچے ہیں نہ جھوٹے، بلکہ بے معنی ہیں۔

بیسویں صدی میں ایک چیز بڑی اہمیت اختیار کر گئی ہے ـــــ وقت یا فلسفۂ زماں۔ سائنس، فلسفہ، نفسیات، ادب ہر جگہ وقت کی ماہیت سے ضرور تعرض ہے۔ کہا یہ جاتا ہے کہ وقت کا پُرانا نظریہ بالکل غلط ہے۔ وہ پرانا نظریہ وقت کو ایک لکیر یا خط کی شکل میں پیش کرتا تھا (Linear Time)۔ یعنی وقت تین الگ الگ حصوں میں بٹا ہُوا تھا ـــــ ماضی، حال اور مستقبل۔ اور یہ تینوں حصے الگ الگ تھے۔ چنانچہ جو لمحہ ماضی بن گیا وہ نہ تو حال بن سکتا تھا نہ مستقبل۔ دُوسرے لفظوں میں، ہر لمحہ پیدا ہونے کے بعد مر جاتا تھا۔ وقت کا نیا نظریہ کہتا ہے کہ وقت لکیر کی طرح نہیں، بلکہ دائرے کی طرح یا چکردار ہے (Circular Time)۔ ماضی، حال اور مستقبل الگ الگ نہیں، بلکہ ہر لمحے میں موجود ہیں۔ وقت کبھی نہیں مرتا، بلکہ ابدی ہے۔

اس سارے فلسفے کی غرض یہ ہے کہ وقت خارجی چیز نہیں بلکہ اندرونی چیز ہے۔ یا یوں کہیئے کہ نفس وقت کو جو معنی چاہے دے سکتا ہے۔

یہ فلسفۂ زماں اس لیئے خطرناک ہے کہ اس کی پشت پناہی کے لیئے دینی تصورات سے مدد لی گئی ہے۔ ہمارے یہاں تو لوگوں نے یہاں تک کہہ دیا ہے کہ یہ فلسفۂ زماں سراسر اسلامی ہے۔ یہ لوگ "ایّام اللہ" کی تفسیر اسی فلسفے کے معنوں میں کرتے ہیں لیکن اگر اس فلسفے کو مان لیا جائے تو نعوذ باللہ شریعت کے سارے احکام معطل ہو جاتے ہیں۔ مثلاً ایٹم کو توڑنے کے سلسلے میں جو تجربے کئے گئے ہیں اُن کے سلسلے میں سائنس دان کہتے ہیں کہ وقت پیچھے کی طرف بھی لوٹتا ہے۔ اس نظریے کو Time Reflection Symmetry کہتے ہیں۔ اگر اس نظریے کو روزمرہ زندگی پر بھی عائد کر دیا جائے، یا وقت کے دوسرے فلسفوں کے مطابق وقت

کو ایک اضافی اور داخلی یا اندرونی چیز سمجھ لیا جائے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آدمی نماز کس وقت پڑھے اور روزہ کس وقت رکھے۔ ہمارے یہاں ان جدید نظریوں کی حمایت میں اولیاء کے واقعات یا حضرت علیؓ کا یہ واقعہ پیش کیا جاتا ہے کہ اُن کی عصر کی نماز کا وقت گزر گیا تھا، لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے اشارے پر سورج واپس آ گیا۔ لیکن ہمارے یہاں ایسے واقعات کی حیثیت معجزوں اور کرامتوں کی ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ فطرت کا نظام معجزانہ طور پر تھوڑی دیر کے لیئے بدل گیا، مگر ان کرامتوں سے کوئی شرعی احکام برآمد نہیں ہوتے۔ اس کے برخلاف وقت کے نئے فلسفے آدمی کو یہ سوچنے پر مجبور کرتے ہیں کہ وقت کا نظام آدمی کے تابع ہو سکتا ہے۔ بلکہ حدیث "الوقتُ سیفٌ قاطعٌ" کو ایسے ہی جدید معنی پہنائے گئے ہیں۔ (الوقتُ سیفٌ قاطعٌ کو بعض جگہ حدیث کہا گیا ہے اور بعض جگہ کسی بزرگ کا مقولہ بتایا گیا ہے۔)

بیسویں صدی کا سائنس

بیسویں صدی کی ایجادات نے انسانی زندگی میں ایک تلاطم برپا کر دیا ہے۔ ان ایجادات کے پیچھے جو نظریے ہیں اُنھوں نے خود سائنس کی دُنیا میں اِنقلاب برپا کیا ہے، اور اب سائنس وہ نہیں رہا جو اُنیسویں صدی کے آخر تک تھا۔

اس نئے سائنس کی چند خصوصیات ذہن میں رکھنی چاہئیں:

ا : سائنس دانوں کا دعویٰ ہے کہ اس نئے سائنس کے اصُول اور قوانین الفاظ کے ذریعے بیان نہیں کئے جا سکتے، بلکہ صرف ریاضی کی علامتوں کے ذریعے بیان ہو سکتے ہیں۔ ان نظریات کو الفاظ میں جس طرح بھی بیان کیا جائے سائنس دان اُسے غلط کہیں گے۔ سائنس دانوں کا دعویٰ ہے کہ جس حقیقت کی وہ نمائندگی کرتے ہیں وہ الفاظ کی حدود سے باہر ہے، اور اُسے وہ خود ہی سمجھتے ہیں۔ حالت بھی دراصل یہی ہے کہ

(1) PRINCIPLE OF UNCERTAINTY.

سائنس کی ہر شاخ میں ایک ایسا مقام آتا ہے جہاں صرف اُس فن کا ماہر ہی اُسے سمجھ سکتا ہے، دوسری قسم کا سائنس دان نہیں سمجھ سکتا۔ اس طرح سائنس ایک "نیا تصوف" یا "نیا رمزی علم" بن گیا ہے۔ ہمارے زمانے کو "عام آدمی کی صدی" کہا جاتا ہے، لیکن اس صدی کے علوم عام آدمی کی دسترس سے باہر ہیں۔

۲ : دورِ جدید کا آغاز سولہویں صدی میں فلکیات کی ترقی سے ہُوا تھا۔ سترھویں صدی میں طبیعیات کی زیادہ اہمیت ہوگئی، انیسویں صدی میں حیاتیات کا زور ہُوا، اب بیسویں صدی میں پھر طبیعیات کا عروج ہے۔

۳ : نئے سائنس نے مادے کا پُرانا تصور یعنی مادے کو طبیعیات کی بُنیاد سمجھنا چھوڑ دیا۔ اسکے بجائے "توانائی" کا تصور سامنے آیا ہے۔ لیکن دراصل بنیادی طور سے دونوں ایک ہیں۔

۴ : کہتے ہیں کہ اُنیسویں صدی تک سائنس نظامِ فطرت کو ایک مشین سمجھتا تھا، لیکن نیا سائنس کائنات کو ایک زندہ چیز سمجھتا ہے۔

۵ : اب تک یہ تصور کیا جاتا تھا کہ سائنس کا ہر قانون صحیح اور اٹل ہے، لیکن اب ہر قانون میں "غیر متوقع (1)" عنصر کی گنجائش رکھی جاتی ہے۔ یعنی سائنس کے ہر قانون میں ایک "غیر یقینی" عنصر شامل ہوتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہیئے کہ پُرانا سائنس سختی سے "تعین" کا قائل تھا، اور نیا سائنس "عدم تعین" کو صداقت کے لیئے لازمی سمجھتا ہے۔

۶ : پرانا سائنس "حقیقت" کو ایک "ٹھوس" چیز سمجھتا تھا، نیا سائنس "حقیقت" کو "مبہم" اور "دھندلی" چیز سمجھتا ہے ایک فرانسیسی مفکر نے کہا ہے کہ اب خارجی دنیا انسانی ذہن کے انتشار کی تصویر بن گئی ہے۔

۷ : یہ بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ سائنس میں جتنے نظریاتی انقلاب آئے ہیں وہ ۱۹۰۰ء اور ۱۹۲۰ء کے درمیان آئے ہیں۔ ۱۹۲۰ء کے بعد کوئی بڑا نظریہ سامنے نہیں آیا۔ اسکے

بعد تو زیادہ زور عملی پہلو پر رہا ہے۔ نئے نظریے پیدا ہوئے ہیں تو اُن کا تعلق تفصیلات سے ہے یا ثانوی درجے کی چیزوں سے۔

۸ : نئے سائنس کے بُنیادی نظریے کچھ بھی ہوں، دینی نقطۂ نظر سے زیادہ اہم چیز یہ ہے کہ ان نظریات کا مغربی ذہن پر کیا اثر پڑا ہے اور ان سے فکری نتائج کیا مرتب ہُوئے ہیں۔ یہ بات پھر دُہرا دینا چاہیئے کہ پُرانے سائنس اور عقلیت پرستی کی تحریک کی طرف سے جو اعتراضات مذہب پر ہوتے تھے وہ نئے سائنس نے دور کر دیئے ہیں، لیکن مغربی انکار کی مادیت گھٹنے کی بجائے بڑھ گئی ہے، کیونکہ پُرانا سائنس تو خدا اور رُوح سے انکار کرتا تھا، مگر نیا سائنس یہ تصور پیدا کرتا ہے کہ نعوذ باللہ رُوح اور خدا مادّے کے اندر یا کائنات اور فطرت کے اندر موجود ہیں، اور تجرباتی طریقے سے ان کی حقیقت دریافت ہو سکتی ہے۔ اس لیئے نیا سائنس لادینی کو دین بنا کر دکھا رہا ہے۔

نئے سائنس کے بُنیادی نظریات کی فہرست

سائنس کے نئے نظریات کی تشریح عام الفاظ میں ممکن نہیں، اور ریاضی و طبیعیات سے اچھی واقفیت کے بغیر انھیں سمجھنا بھی ممکن نہیں۔ اس لیئے ان نظریات کی فہرست اور ان کا فکری رُخ پیش کرنے پر اکتفا کی جائے گی۔

ا : سب سے پہلی چیز جس نے ساری دُنیا کو بھونچکا کر دیا وہ یہ تھی۔ اُنیسویں صدی کے آخر تک سائنس کی بُنیاد مادّے کے تصور پر تھی۔ اور مادّے کی تعریف آج کل یوں کی گئی ہے :

"مادہ توانائی کی ایک خاص شکل ہے جس کی لازمی خصوصیات ہیں کمیت اور زمان و مکان میں پھیلاؤ۔"

① RUTHERFORD.

("Matter is a specialised form of energy which has the attributes of mass and extension in space and time.")

(اس تعریف کے ضمن میں یہ بات یاد رکھنی چاہیئے کہ یہاں "زمان" لفظ بیسویں صدی میں بڑھایا گیا ہے، پہلے صرف "مکان" تھا۔) غرض پرانے سائنس کے لحاظ سے آخری حقیقت مادّہ تھی — یعنی وہ چیز جسے دیکھا یا محسوس کیا جا سکے۔ اور مادّے کی سب سے بنیادی شکل تھی جزوِ لایتجزیٰ یا "جوہر" (atom)۔ اسی لئے پرانے سائنس کو کائنات اور فطرت ایک ٹھوس چیز نظر آتی تھی۔

لیکن انگریز سائنس دان رودرفورڈ ① نے "جوہر" کو توڑ کے دکھا دیا۔ چنانچہ اب سائنس دان "مادّے" کے بجائے "توانائی" (energy) کا ذکر کرنے لگے۔ نئے سائنس کی نظر میں کائنات ٹھوس چیز نہیں رہی، بلکہ ایک طرح کی دُھند بن گئی۔

جوہر یا ایٹم کی تعریف یہ ہے: "جوہر کسی عنصر کی وہ سب سے چھوٹی وحدت ہے جو اپنی کیمیادی انفرادیت باقی رکھتی ہے۔"

Atom is the smallest unit of an element to retain its chemical identity.

اور "توانائی" کی تعریف یوں ہے: "کام کرنے کی صلاحیت"۔

Capacity for doing work

غرض نئے سائنس میں مادّے کے بجائے توانائی کا ذکر ہونے لگا۔ اسی معنی میں کہا جاتا ہے کہ نیا سائنس مادہ پرستی کے خلاف ہے۔ لیکن دراصل توانائی بھی طبعی چیز ہے اور نیا سائنس بھی اتنا ہی مادہ پرست ہے جتنا پرانا سائنس تھا۔ بلکہ سائنس دان ان دو لفظوں "توانائی" اور "مادّے" کو مترادفات کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔

جب سے "جوہر کو توڑا گیا ہے" جوہر کی اندرونی "ساخت" (Structure)
مطالعے، تجربے اور فکر کا موضوع بنی رہی ہے۔ اس لفظ نے ذہنوں کو اتنا متاثر کیا ہے کہ بعض لوگ تو مادے اور توانائی کے بجائے "ساخت" ہی کو بنیادی حقیقت سمجھنے لگے ہیں، اور کہتے ہیں کہ "جوہر" کے اندر جو مختلف قسم کے ذرے ملتے ہیں وہ بھی "حقیقت" یا "حیات" نہیں، بلکہ اُن کا "باہمی رشتہ" اور ان کی اندرونی "تنظیم" ہی اصل حقیقت ہے۔ چنانچہ ایک تازہ ترین فلسفہ نکلا ہے جس کا نام ہے
Structuralism (فلسفۂ ساخت)۔ اور اس نقطۂ نظر سے معاشرہ، شعر و ادب، زبان، مذہب ہر چیز پر غور کیا جا رہا ہے۔

۲: جس طرح پہلے بعض لوگ مادے کو قدیم مانتے تھے اور کہتے تھے کہ مادے کو فنا نہیں کیا جا سکتا، اسی طرح آج کل بیشتر سائنس دان توانائی کی قدامت کے قائل ہیں، اور کہتے ہیں توانائی کو نہ تو پیدا کیا جا سکتا ہے نہ فنا کیا جا سکتا ہے، بس اس کی شکلیں بدلتی رہتی ہیں۔ چنانچہ توانائی کی لازمی اور بنیادی صفت سمجھی گئی ہے "عدم تعین" (indeterminacy)۔ سائنس میں اس اصول کا نام ہے "توانائی کی بقا" (Conservation of Energy)۔ سائنس کے اس اصول سے کئی فلسفیانہ نظریے برآمد ہوئے ہیں جو آجکل خاصے مقبول ہیں۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ "فطرت" یا "حیات" خود اپنی توانائی سے زندہ ہے، اور اس کی لازمی صفت ہے "عدم تعین"۔ سائنس کے ایسے اصول اور ایسے فلسفے مشرقی لوگوں کے لئے دینی لحاظ سے بہت خطرناک ہیں، کیونکہ مشرقی مذاہب کی "بنیاد" "لاتعین" کے عقیدے پر ہے۔ چنانچہ جو مشرقی لوگ مغرب کے زیرِ اثر آتے ہیں وہ "لاتعین" اور "عدم تعین" کو ایک ہی چیز سمجھنے لگتے ہیں۔ اس قسم کی گمراہی ہندوؤں میں بہت پھیل گئی ہے۔ لیکن اب بہت سے اسلام کے "عاشق" بھی خدا کو "کائناتی توانائی" کہنے لگے ہیں، اور خدا کو بھی اسی معنی میں "زندہ" اور "باقی"

① EINSTEIN. ③ اقلیدس → GEOMETRY.
② RELATIVITY.

سمجھتے ہیں جس معنی میں "فطرت" زندہ ہے۔ نعوذ باللہ۔ یہ گمراہی ہمارے یہاں روز بروز بڑھتی جا رہی ہے۔

۳ : نئے سائنس میں سب سے بنیادی اور انقلاب انگیز نظریہ آئن سٹائن[1] کا نظریۂ "اضافیت"[2] ہے، اور اسی نظریے نے ایٹم بم اور مصنوعی سیارے پیدا کئے ہیں اس نظریے کی تشریح عام الفاظ میں بالکل ممکن نہیں۔ مگر اس نظریے نے چند اصطلاحیں پیدا کی ہیں جو سب کی زبان پر چڑھ گئی ہیں۔ اس لئے ان کا بیان ضروری ہے۔

اس نظریے کی سب سے مشہور اصطلاح "بُعدِ رابع" (Fourth Dimension) ہے۔ آئن سٹائن سے پہلے صرف تین ابعاد تسلیم کی جاتی تھیں — لمبائی، چوڑائی، اونچائی یا موٹائی۔ آئن سٹائن نے بتایا کہ کسی چیز کی نوعیت کو سمجھنے کے لیئے صرف تین ابعاد کو دیکھنا کافی نہیں، بلکہ یہ بھی دیکھنا ضروری ہے کہ وہ کس جگہ ہے اور کس وقت وہاں ہے۔ کیونکہ زمان و مکان کی تبدیلی سے چیز کی نوعیت بدل جاتی ہے۔ زمان و مکان کو ملا کر اسے "چوتھی بُعد" کا نام دیا گیا ہے۔ پھر آئن سٹائن نے یہ بھی کہا ہے کہ ہر چیز میں زمان و مکان بیک وقت داخل ہوتے ہیں اور اُسکے وجود میں شریک رہتے ہیں۔ اس لئے زمان و مکان حقیقت کا لازمی جزو ہیں۔ اس اصول کو "زمانی و مکانی تسلسل" کہتے ہیں (Space-Time Continuum)۔ اسی اصول سے ظاہر ہے کہ نیا سائنس زمان و مکان میں گرفتار ہے اور "لاتعین" تک پہنچنے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔

اگر نظریۂ "اضافیت" کو عام الفاظ میں سمجھنا چاہیں تو یوں کہہ سکتے ہیں کہ ایک چیز جو ایک جگہ اور ایک وقت میں صحیح ہے وہ دوسری جگہ اور دوسرے وقت میں غلط ہو گی مثلاً جو اقلیدس[3] یونانیوں کے زمانے سے چلی آ رہی ہے وہ ہموار سطح یعنی زمین پر تو درست ہے، لیکن خلا میں غلط ہے کیونکہ خلا خم دار ہے (خلا کے خم دار

CURVATURE OF THE SPACE.

ہونے کا اصُول بھی آئن curvature of the Space

سٹائن نے نکالا ہے۔) اسی طرح عام زندگی میں تو دو اور دو کا مجموعہ چار ہی ہوتا ہے، لیکن دُوسرے حالات میں ممکن ہے کہ یہ مجمُوعہ تین یا پانچ ہو جائے۔

ٹھیٹ ریاضی اور طبیعیات میں آئن سٹائن کے نظریات کا جو بھی مطلب ہو اس سے عمومی طور پر یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ حق یا صداقت کوئی مستقل اور قائم بالذات چیز نہیں، بلکہ اضافی چیز ہے اور زمان و مکان کے ساتھ بدلتی رہتی ہے۔ آئن سٹائن کے نظریات سے لازمی طور پر یہ جو تاثر پیدا ہوتا ہے، اس نے موجودہ زمانے کی زندگی میں بہت کچھ انتشار پیدا کیا ہے۔

۴: بیسویں صدی کے سائنس میں ایسی ہی اہمیت پلانک (Max Planck) کے نظریے Quantum Theory کی ہے۔ فی الجملہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ توانائی کی حرکت میں تسلسل نہیں۔ اسکی مثال یُوں سمجھیئے کہ سڑک پر موٹر جا رہی ہے۔ دو منٹ تک تو نظر آتی ہے، پھر یکایک غائب ہو جاتی ہے، پھر نظر آنے لگتی ہے، پھر غائب ہو جاتی ہے۔ یہاں مسئلہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ جتنی دیر موٹر نظروں سے غائب رہی وہ کہاں چلی گئی تھی؟ ایک عام آدمی کو یہ نظریہ سُنایا جائے تو وہ یہ سوچنے پر مجبور ہو جائے گا کہ میں زندہ بھی ہُوں یا نہیں۔ چنانچہ موجودہ زمانے کی زندگی کو ہیبت ناک بنانے میں، اور قتل و غارت گری کو ارزاں کرنے میں اس نظریے کو بھی خاصا دخل ہے۔

بعض لوگوں نے اس نظریے کو رُوح اور خُدا کے وجود کی دلیل سمجھا ہے۔ اور ہمارے یہاں تو بعض لوگوں نے تصوف کے مسئلے "تجدّدِ امثال" کو اسی نظریے کی مدد سے ثابت کیا ہے۔ لیکن بعض تصورات کی ظاہری مشابہت کے باوجود دین کو سائنس کے ذریعے

مدد پہنچانے کی ہر کوشش آخر میں دین کے لئے مُضر ہو گی، کیونکہ دین کا انحصار طبیعیات پر نہیں۔

۵ : اُنیسویں صدی تک عموماً سائنس دان یہ کہتے تھے کہ مادہ فنا نہیں ہو سکتا، اس لئے وہ قیامت کے عقیدے پر ایمان لانے کو تیار نہیں تھے۔ لیکن نئے سائنس میں ایک اصُول دریافت ہوا ہے جس سے قیامت پر یقین آسان ہو گیا ہے۔ اس اصُول کا نام The Second Law of Thermodynamics ہے۔ یہ علم Thermodynamics حرارت اور توانائی کا مطالعہ کرتا ہے۔ اس کے تین قوانین مشہور ہیں۔ "پہلا قانون" تو اُوپر بیان ہو چکا: "توانائی کی بقا" کا اصُول یعنی کسی مستقل "نظام" کے اندر توانائی نہ تو پیدا کی جا سکتی ہے اور نہ فنا کی جا سکتی ہے۔ "دُوسرا قانون" یہ ہے کہ توانائی ہے تو "کام کرنے کی صلاحیت"، لیکن کام کرتے کرتے توانائی ایک تخریبی قوت بن جاتی ہے اور انتشار پیدا کرتی ہے۔ چنانچہ بعض سائنس داں کہتے ہیں کہ ایک دن ایسا آئے گا جب کائنات اپنی توانائی سے کام نہیں لے سکے گی اور منتشر ہو جائے گی۔ اس نظریے کو Heat Death of the Universe کہتے ہیں۔ لیکن کائنات کے اس طرح فنا ہونے کا انحصار اس بات پر ہے کہ کائنات ایک "ہر طرف سے بند نظام" (Closed system) ہے یا نہیں۔

اس نظریے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ "حیات" خود اپنے آپ کو ہلاک کرتی ہے۔ یہ اُن نظریات میں سے ہے جنھوں نے بیسویں صدی کے انسان کے ذہن پر ایک مستقل دہشت بٹھا دی ہے، اور انسان کو اپنی زندگی بے معنی نظر آنے لگی ہے۔ امریکہ میں جتنے قتل اور خودکشی کی وارداتیں ہوتی ہیں، اُن کے پیچھے یہ نظریہ بھی ہے۔ جب "زندگی" اور "کائنات" ہی خودکشی پر تلی ہوئی ہو تو فرد کی زندگی کے کیا معنی، اور اس کی کیا قدر و قیمت؟

۶ : حال ہی میں مادیت کے پہلو بہ پہلو Anti-Matter (غیر مادہ) کا نظریہ بھی نکلا ہے جس پر روسی سائنس دانوں نے زیادہ کام کیا ہے کہتے ہیں کہ مادے کے ذرات کے مقابل ایک ایسی چیز کے ذرات بھی موجود ہیں جو نہ صرف غیر مادہ ہے بلکہ مادے کی دشمن ہے۔ چنانچہ ہر مادی چیز کے مقابل اور متوازی ایک "غیر مادی" چیز بھی موجود ہے۔ اس طرح ہماری کائنات کے ساتھ ایک "غیر مادی" کائنات بھی ہے جو اس کا عکس ہے۔ مگر یہ معلوم نہیں کہ یہ عکسی کائنات کہاں ہے۔ بہرحال اتنا طے ہے کہ جب "مادہ" اور "غیر مادہ" ایک دوسرے کے قریب آتے ہیں تو ایک دوسرے کو فنا کر دیتے ہیں۔ اگر کبھی ایسا ہوا کہ "غیر مادی" کائنات مادی کائنات کے قریب آگئی تو دونوں ایک دوسرے کو فنا کر دیں گی۔

ہمیں یہ نظریہ بھی دراصل روحانیت کے قریب نہیں لاتا، کیونکہ "غیر مادہ" چاہے مادہ نہ ہو، لیکن ہے بہرحال طبیعی چیز۔ سائنس کے سارے ایسے نظریات جو قیامت کا امکان ثابت کرتے ہیں انسان کے دل میں خوف تو پیدا کرتے ہیں، لیکن اُمید کا کوئی پہلو نہیں رکھتے۔ اگر ان نظریات کو مان لیا جائے اور خدا پر یقین نہ ہو تو انسان بس یہی کر سکتا ہے کہ اپنے اوپر مکمل بے حسی طاری کر لے، اور اندھا بہرا ہو کے زندگی بسر کرے۔ مغربی انسان کی یہی حالت ہوتی جا رہی ہے۔

۷ : اُوپر جتنے نظریات بیان ہوئے ان کا تعلق طبیعیات سے تھا۔ علاوہ ازیں، فلکیات میں بھی بہت سے نظریے نکلے ہیں، مگر وہ سب قیاس آرائی سے زیادہ کوئی حیثیت نہیں رکھتے۔

بطلیموسی نظام کے مطابق کائنات محدود تھی۔ کوپرنیکس وغیرہ نے لامحدود کائنات کا تصور پیش کیا۔ آگے چل کر پھر محدود کائنات کا نظریہ آگیا۔ ابھی تک کوئی حتمی فیصلہ نہیں ہو سکا کہ کائنات محدود ہے یا لامحدود۔

پھر ایک اختلاف اور ہے۔ یہ تو خیر طے ہو گیا کہ کائنات ایک نہیں، بلکہ بہت

سی کائناتیں یا ہمارے نظامِ شمسی کی طرح کے بہت سے نظام ہیں۔ مگر سوال یہ ہے کہ یہ عظیم تر کائنات :

۱: جتنی ہے ہمیشہ سے اتنی ہی رہی ہے اور ہمیشہ اُتنی ہی رہے گی، یا

۲: بڑھتی جا رہی ہے

۳: یا گھٹ رہی ہے۔

سائنس داں اس معاملے میں بھی کوئی فیصلہ نہیں کر سکے، روز رائے بدلتی ہے۔

ایک مسئلہ یہ ہے کہ کائنات کس طرح وجود میں آئی۔ یہاں بھی مختلف نظریے ہیں۔

۱: مادّے کے سکڑنے سے کائنات صورت پذیر ہوئی۔

۲: ایک بڑے دھماکے کے ساتھ مادّہ ٹکڑے ٹکڑے ہو گیا، اور ان ٹکڑوں کے انجماد سے کائنات بنی۔ اس نوع کے مختلف نظریے ہیں۔

یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ کوئی نئی کائنات بن رہی ہے یا نہیں۔ اور یہ مسئلہ بھی درپیش ہے کہ کائنات ختم ہو گی یا نہیں۔ بہر حال واضح جواب کسی مسئلے کا موجود نہیں۔ سائنس داں اس امید میں بیٹھے ہیں کہ جب انسان سیاروں میں پہنچے گا تو شاید یہ مسئلے حل ہو جائیں گے۔

بیسویں صدی میں عیسوی کلیسا

بیسویں صدی کے افکار کے اس جائزے کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر مذہب پر ہر طرف سے اتنے حملے ہو رہے ہیں تو عیسوی کلیسا کیا کر رہا ہے؟

پروٹسٹنٹ کلیسا کا تو معاملہ صاف ہے۔ پروٹسٹنٹ مذہب اور جدیدیت شروع سے ایک دوسرے کے ساتھ چلے ہیں۔ چنانچہ پروٹسٹنٹ مذہب تو دراصل مذہب ہی نہیں۔ البتہ رومن کیتھلک کلیسا مذہب کی مدافعت کی کوشش کرتا رہا ہے۔ لیکن اب

یہ کلیسا بھی جدیدیت سے دبتا چلا جارہا ہے، اور آہستہ آہستہ جدیدیت کے مطالبے تسلیم کرتا جارہا ہے۔

دوسری جنگِ عظیم کے بعد سے پروٹسٹنٹ فرقے کے ماہر دینیات تو بالعموم اور بعض رومن کیتھلک بھی اپنے مذہب کو نئے فلسفوں اور سائنس کے نئے نظریوں کے سانچے میں ڈھالتے چلے جارہے ہیں، اور ایک دوسرے سے بازی لے جانے کی کوشش کررہے ہیں۔ اس طرح عیسائیوں کے بنیادی عقائد تک ہر سال بدل رہے ہیں اور دس سال کے اندر مغرب میں کوئی ایسی چیز باقی نہیں رہے گی جسے رعایتاً بھی مذہب کا نام دیا جاسکے۔

ان نئے عیسوی متفکرین کے خیالات سے ہمارے بعض نوجوان بھی متاثر ہو رہے ہیں، اور اسلام کو بھی یہی رنگ دینا چاہتے ہیں۔ بلکہ یہاں تک دعویٰ کررہے ہیں کہ نئے سائنس اور نئے فلسفوں نے جتنے خیالات پیش کئے ہیں وہ نعوذ باللہ عین اسلام ہیں۔ بہرحال اللہ اپنے دین کی حفاظت کرے گا۔

سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُوْنَ ۔ وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِيْنَ

وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ :

اُن مغربی تصوّرات کی فہرست،

جن سے دین کے بارے میں

غلط فہمیاں اور گمراہیاں پیدا ہوتی ہیں

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

چالیس پچاس سال پہلے تک مستشرقین کی طرف سے یا پادریوں کی طرف سے یا مغربی مفکرین کی طرف سے، یا ہمارے یہاں جن لوگوں نے مغربی تعلیم تک حاصل کی تھی اُن کی طرف سے اسلام پر یا عمومی طور سے مذہب پر جو اعتراضات ہوتے تھے اور شکوک و شبہات ظاہر کئے جاتے ہیں وہ اعتراض کی حیثیت سے ہوتے تھے اور ان کی شکل واضح ہوتی تھی۔ اس لئے اُن اعتراضات کو سمجھنا اور جواب دینا آسان تھا۔

لیکن اب مستشرقین نے، مغرب کے عام مفکروں نے، پھر اُن کی تقلید میں ہمارے یہاں تجدد پسندوں نے ایک نیا طریقہ کار اختیار کیا ہے۔ یہ لوگ بظاہر اسلام کی، یا عمومی طور سے مذہب کی تعریف کرتے ہیں، مگر مذہب کا جو تصور ان کے ذہن میں ہوتا ہے وہ دراصل دین میں تحریف کے مترادف ہے۔ یہ سارے گروہ اپنی پوری کوشش اسی بات پر صرف کر رہے ہیں کہ اسی قسم کے مسخ شدہ تصورات رواج پا جائیں۔ عام آدمی ظاہری الفاظ پر جاتے ہیں اور ان تصورات کو قبول کر لیتے ہیں۔ یہ معاملہ صرف اسلام ہی کے ساتھ پیش نہیں آرہا، بلکہ مغرب اور مغرب زدہ لوگوں کی طرف سے یہ حملہ سارے مشرقی ادیان پر ہو رہا ہے۔ چنانچہ ہندوؤں کی تو عام طور سے یہ حالت ہوئی ہے کہ انھیں یاد ہی نہیں رہا کہ اُن کا دین کیا ہے۔ مغرب کی طرف سے آنے والی

تفسیروں کو وہ آنکھیں بند کر کے قبول کرتے چلے گئے ہیں۔ چنانچہ ہندوؤں میں خود ایسے مصنف پیدا ہو گئے ہیں جو ان ہی مغربی تفسیروں کو اصلی ویدانت کے نام سے پیش کرتے ہیں، مثلاً دِوِیکانند، رادھا کرشنن، یہاں تک کہ آروبندو گھوش۔ ان ہندو مصنفوں کا اثر مسلمانوں نے بھی قبول کیا ہے۔

مستشرقین اور عام مغربی مفکرین کی طرف سے جو اسلام یا بنفسہٖ مذہب کے متعلق ایسے خیالات کی اشاعت ہو رہی ہے، اس میں بڑا دخل مغرب کی مسخ شدہ ذہنیت کا ہے جس کا سلسلہ پندرھویں صدی میں نشاۃ ثانیہ کی تحریک سے شروع ہوا تو بڑھتا ہی چلا جا رہا ہے۔ اور اس طرح گمراہیوں کی شکلوں میں اضافہ ہوتا گیا ہے۔

یہاں گمراہی کی جتنی شکلیں پیش کی جا رہی ہیں وہ ہمارے یہاں مسلمانوں میں بھی اتنی عام ہو گئی ہیں کہ ان کی سینکڑوں مثالیں اور شہادتیں روزانہ اخباروں سے جمع کی جا سکتی ہیں۔ یہ فہرست مرتب کرنے کے لیئے آسانی کی خاطر ایک فرانسیسی کتاب Etudes sur l'Hindouisme سے مدد لی گئی ہے جو ایک فرانسیسی مسلمان عالم Rene Guenon (شیخ عبدالواحد یحییٰ) کے مضامین کا مجموعہ ہے۔ ۱۹۲۰ء سے لے کر ۱۹۵۰ء تک جو مشہور کتابیں ہندوؤں کے علوم کے متعلق مغربی زبانوں میں لکھی گئی ہیں اُن پر وہ تبصرہ کرتے رہے ہیں، اور غلطیاں گنواتے رہے ہیں۔ اس فہرست کو زیادہ مفید بنانے کے لیئے شیخ عبدالواحد یحییٰ کی دوسری فرانسیسی کتابوں سے بھی مدد لی گئی ہے۔

یہاں یہ عرض کر دینا غیر مناسب نہ ہو گا کہ بعض مستشرقین نے ایک نیا طریقۂ کار اختیار کیا ہے، وہ علماء اور مشائخ کے پاس استفادے کے لیئے پہنچتے ہیں، اور اپنے سوالات ایسے الفاظ میں پیش کرتے ہیں جن کا صحیح مفہوم اور پس منظر علماء پوری طرح نہیں سمجھ سکتے۔ پھر وہ مستشرق علماء کے جوابات کو اپنی تائید کے لئے استعمال کرتے ہیں،

اس کی بین مثال فرانس کے مستشرق آں ری کور بیں (Henry Corbin) ہیں جنھیں زمانۂ حال کا سب سے بڑا مستشرق کہا جاتا ہے۔ وہ ہر مسئلے میں یہی دعویٰ کرتے ہیں کہ میں نے ایران کے علماء اور مشائخ سے دریافت کر لیا ہے۔ اس طریقۂ کار کی بدولت انھوں نے ایران میں اتنا رسوخ حاصل کر لیا ہے کہ تصوف اور معقولات کی کتابوں کی طباعت اور اشاعت کا کام ایران کی حکومت نے اُنھیں کے سپرد کر دیا ہے۔ اسی طرح حضرت ابن عربیؒ کی نایاب کتابوں کی اشاعت اور ان سے متعلق تحقیق کا کام بھی اُنھیں کے پاس آ گیا ہے۔ چنانچہ ایران اور مصر وغیرہ کے بہت سے نوجوان اُن کی سرپرستی میں کام کر رہے ہیں۔ اور ان کے خیالات کی اشاعت اسلامی ممالک میں کر رہے ہیں۔ ان صاحب کی تحقیقات کا ایک نمونہ یہ ہے کہ اُن کے نزدیک حضرت ابن عربیؒ نے معرفت کا ذریعہ تخیل کو قرار دیا ہے۔

یہ واقعہ مثال کے طور پر پیش کیا گیا آگے گمراہیوں کی نئی شکلوں کی فہرست پیش کی جاتی ہے:

١

یہ بات نہ سمجھنا کہ مذہب کے تین لازمی اجزا ہیں ـــــ عقائد، عبادات اور اخلاقیات۔ اور ان اجزا کی اہمیت بھی اسی ترتیب سے ہے۔ ان تین میں سے کسی ایک یا دو کو لے لینا، اور باقی کو چھوڑ دینا۔

٢

عقائد کو مذہب کا لازمی جز نہ سمجھنا۔ (یہ ذہنیت پروٹسٹنٹ مذہب والوں نے پیدا کی ہے۔ خصوصاً انگلستان اور امریکہ کے لوگوں نے۔) اسلام کے عقائد کو بھی Dogma کہنا۔ (یہ لفظ رومن کیتھلک عقائد کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ اس فرقے میں پوپ کو ایک فرد کی حیثیت سے نہیں، بلکہ اپنے منصب کے اعتبار سے اور اپنے مشیروں سے صلاح لینے کے بعد عقائد میں ترمیم اور اضافے کا حق حاصل ہے! اسی معنی میں علماء پر الزام لگایا جاتا ہے کہ وہ پادری بن کے بیٹھ گئے ہیں، اور اسی معنی میں اسلامی عقائد کو بھی تحقیراً Dogma کہا جاتا ہے۔)

٣

یہ سمجھنا کہ عقائد میں وقتاً فوقتاً تبدیلی ہو سکتی ہے۔

٤

عقائد کو ضروری تو سمجھنا، مگر ساتھ ہی یہ بھی کہنا کہ عقائد میں صداقت نہیں ڈھونڈنی چاہیئے، کیونکہ عقائد تو محض جذباتی تسکین کے لئے ہیں۔

٥

عقیدے کو محض جذباتی چیز سمجھنا، اور عقیدے کو "منجمد جذبہ" کہنا ـــــ کبھی

تعریف کے لیئے، کبھی تحقیر کے لیئے۔

۶

عبادات کو محض رسُوم سمجھنا۔ اور رسُوم ہی کی حیثیت سے قبول یا رد کرنا۔

۷

اخلاقیات کو مذہب کا لازمی جُزنہ سمجھنا۔

۸

اخلاقیات ہی کو پُورا مذہب سمجھنا، اور مذہب کو صرف ایک اخلاقی نظام کہنا۔ (اس خیال کی آج کل ہمارے یہاں بہت ترویج ہو رہی ہے۔)

۹

تصوف کو صرف و محض اخلاقی تربیت کا ذریعہ سمجھنا۔

۱۰

مذہب کو صرف ایک معاشرتی ادارہ سمجھنا۔ مذہب کو معاشرے کی تنظیم کے ذرائع میں سے ایک ذریعہ کہنا۔

۱۱

یہ سمجھنا کہ خارجی اور مادی ماحول کو بہتر بنانے سے آدمی ذہنی اور رُوحانی طور پر بھی ترقی کرتا ہے۔ بلکہ یہاں تک کہنا کہ مذہب کا مقصد ہی یہ ہے کہ "انسانی زندگی" (یعنی مادی زندگی) کو بہتر بنائے۔

۱۲

مذہب[لے] کا مقصد "معاشرتی بہبودی" (Social welfare) بتانا یا "قومی خدمت"۔

لے حالی مرحوم کی نظم

(بقیہ اگلے صفحے پر)

۱۳

یہ کہنا کہ مذہب انسان کے لئے ہے، انسان مذہب کے لئے نہیں.

۱۴

یہ سمجھنا کہ مذہب کا مقصد "کردار کی تعمیر" ہے —— اور "کردار" سے وہ افعال و اعمال مُراد لینا جو معاشرتی زندگی کے لیئے مفید ہیں۔

۱۵

مذہب کو صرف جذباتی تسکین کا ذریعہ بتانا، اور عقائد، عبادات اور اخلاقیات سب کو ثانوی چیز سمجھنا۔

۱۶

مذہب، خصوصاً تصوّف کو انسانی ہمدردی یا "انسان دوستی" کا ایک طریقہ سمجھنا

۱۷

مذہب میں اشتراکی تصورات، اور مساوات کا مغربی تصوّر داخل کرنا، اور مساوات سے یہ مراد لینا کہ سارے انسان ہر حیثیت سے مساوی ہیں۔

۱۸

مذہب میں، خصوصاً تصوف میں تخیّل کو بنیادی اہمیت دینا، اور یہ سمجھنا کہ

(بقیہ صفحہ ۱۰۱ سے آگے)

اُن سے کہہ دو ہے مسلمانی کا جن کو ادّعا — قوم کی خدمت میں ہے پوشیدہ بھید اسلام کا

وہ یہی خدمت یہی منصب ہے جس کے واسطے — آئے ہیں دُنیا میں سب نوبت بہ نوبت انبیأ

قوم کی خدمت میں کردیں اپنی عمریں جب تمام — تب فرائض سے نبوّت کے ہُوئے عہدہ برآ

("اُردو کی آٹھویں کتاب" برائے جماعت ہشتم سے نقل)

تصوف کے رموز تخیل کی پیداوار ہیں۔

۱۹

"آزاد خیالی"، "آزاد اخلاقیات" اور "آزاد دینیات" کا رواج، جس کے پیچھے یہ مفروضہ ہے کہ مذہب یا اخلاقیات میں وحی کی ضرورت نہیں، انسانی عقل کی مدد سے عقائد تک تیار ہو سکتے ہیں، اور اس طرح انسان کو عقائد میں ترمیم کا حق ہے۔

۲۰

عقائد اور مذہب کو "قدیم زمانے" کے انسان کے ناپختہ ذہن کا مظہر کہنا۔ (یہ خیال پہلے مذہب کی تحقیر کے لیئے استعمال ہوتا تھا، لیکن بیسویں صدی میں مذہب کی تحسین کے لیئے بھی استعمال کیا گیا ہے۔)

۲۱

مذہب کو انسانی ذہن کی تخلیق سمجھنا۔ بلکہ یہ بھی کہنا کہ انسان کی ذہنی ترقی کے ساتھ مذہب بھی بدلتا رہا ہے، اور (نعوذ باللہ) "خدا" یا "خدا کا تصور" بھی ارتقا پذیر چیز ہے۔

۲۲

"وسعتِ نظر" (tolerance) اور "آزاد خیالی" کے اصول کے ماتحت غلط عقائد کو بھی وہی جگہ دینا جو صحیح عقائد کو حاصل ہونی چاہیئے۔

۲۳

اضافیت" کے اصول کو ہر مذہبی اصول پر بھی عائد کرنا، اور یہ اصرار کرنا کہ ہر خیال میں صرف "اضافی صداقت" ہوتی ہے، "مستقل صداقت" نہیں ہوتی۔

۲۴

دین کو، خصوصاً تصوف کو فلسفہ سمجھنا۔

۲۵

MY

مذہب اور خصوصاً تصوف کو محض جذبات کی چیز سمجھنا، اور وجد و حال اور مکاشفات کو مذہب کا جوہر سمجھنا۔ اس سلسلے میں امریکہ کے فلسفی ولیم جیمز نے "مذہبی تجربہ" اور اس کی "انواع" کی جو اصطلاح رائج کی ہے اُسی کو تمام دینی تصورات پر عائد کرنا۔

۲۶

PH

عقلِ کلی کا انکار۔ صوفیا نے جو "دل" کی اصطلاح استعمال کی ہے اُسے عام انسانی جذبات کے مترادف سمجھنا۔

۲۷

H

عام آدمی اور اُس کی سمجھ بُوجھ (Common Man and Common Sense) کو ہر چیز کا معیار بنانا، اور اُن تمام دینی تصورات کا انکار جو عام آدمی کی سمجھ میں نہ آسکیں۔

۲۸

PH

جزوی اور تجزیہ کرنے والی عقل کے ذریعے جو علم حاصل ہو سکتا ہے اُس سے آگے کسی علم کو نہ ماننا، اور عقلِ جزوی کے سوا کسی بلند تر ذریعۂ علم کو قبول نہ کرنا، اور اس طرح علم کے تصور کو مادّیات کے علم تک محدود کر دینا۔ عقل پرستی۔

۲۹

PH

عقلِ کلی اور عقلِ جزوی میں فرق نہ کرنا۔

۳۰

جو چیز سمجھ میں نہ آئے اُسے ضعیف الاعتقادی اور توہم پرستی کہنا۔ PH

۳۱

جو عقیدہ عقلِ جزوی کی گرفت میں نہ آسکے اُسے رد کرنا، یا اُس کی عقلی تشریح کرنا۔

۳۲

احکام کی عقلی مصلحتیں ڈھونڈنا۔

۳۳

مادیت۔ مادی دُنیا کو آخری حقیقت سمجھنا، اور ہر چیز کو اسی پیمانے سے ناپنا۔
مذہب سے مادی فوائد کا مطالبہ کرنا۔ (Positivism, Pragmatism)

۳۴

محض مادیت نہیں، بلکہ مادی "ترقی" کو ہر چیز کا معیار بنانا۔

(Utilitarianism - 'Progress')

۳۵

مادی "ترقی" کا بنیادی معیار جسمانی راحت اور آسائش کو بنانا۔ اور اس معنی میں
یہ پُوچھنا کہ مذہب نے دُنیا کو کیا فائدہ پُہنچایا ہے۔

۳۶

حسیاتی کائنات کو علم کا اوّلیں اور آخریں موضوع سمجھنا۔

۳۷

محض "واقعات" اور "مشاہدہ" یا "تجربہ" کو کسی خیال کی دلیل یا ثبوت سمجھنا۔ اور
مذہبی تصورات کو اسی معیار سے پرکھنا۔

۳۸

جو چیز نظر نہ آسکے یا محسوس نہ ہوسکے اُس کا اِنکار۔

٣٩

معجزے اور کرامت کا انکار یا عقلی تاویل۔

٤٠

نظر کا جسم اور حسیات تک محدود ہو جانا۔

٤١

محض جسمانی اور خارجی کام کو انسانی کی اعلیٰ ترین سرگرمی سمجھنا۔

٤٢

صرف اس کام یا عمل کو قابلِ قدر سمجھنا جس سے مادی اور نظر آنے والے نتائج برآمد ہوں۔

٤٣

علم اور عمل یا فکر اور عمل کو ایک دُوسرے کا مخالف اور متضاد سمجھنا۔

٤٤

عمل کو فکر یا علم سے برتر سمجھنا۔

٤٥

محض عمل برائے عمل یعنی خارجی حرکت کو بجائے خود گراں قدر سمجھنا۔

٤٦

سکون اور "حرکت" کے صرف خارجی اور جسمانی معنی سامنے رکھنا، اور اس طرح بلا کسی شرط کے، حرکت کو سکون پر فوقیت دینا۔ اور اس میں اتنا غلو کرنا کہ لفظ "حرکی" (dynamic) کو تحسین کے لئے اور "پُرسکون" (static) کو تحقیر کے لئے استعمال کرنا۔ مثلاً یہ کہنا کہ اسلام dynamic مذہب تھا، مولویوں نے اسے static بنا دیا۔

۴٧

مراقبہ، ذکر و فکر، بلکہ عبادات کو بھی "مجہولیت" کا لقب دینا۔

۴٨

حرکت پر ایسا اعتقاد رکھنا کہ ہر دینی چیز میں "رہبانیت" دیکھنا۔

۴٩

مذہب پر ذہنی اور مادی جمود کا الزام لگانا۔ (Quietism)

۵٠

بعض دفعہ مذہب کو اسی لئے پسند کرنا کہ اس کے ذریعے آدمی دُنیا کے بکھیڑوں سے چُھٹ جاتا ہے۔ (Quietism)

۵١

ہر دینی مسئلے کو انسانی نقطۂ نظر سے دیکھنا (Humanism) بلکہ دین کو انسانی فکر کا نتیجہ سمجھنا۔ اور جو چیزیں ماورائے انسان ہیں اُنھیں انسان کی سطح پر لانے کی کوشش۔

۵٢

سائنس اور دین میں اس طرح مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کہ دین سائنس کے نظریوں کا تابع ہو جائے۔ سائنس کو آخری معیار بنانا۔

۵٣

فقہ کے احکام کو انسانی قوانین کی طرح سمجھنا۔

۵۴

یہ دعویٰ کرنا کہ دین "سیدھی سادی" چیز ہے، اور علماء نے اسے پیچیدہ بنا دیا ہے۔ دین میں "سادگی" پیدا کرنے کا دعویٰ۔

۵۵

دین میں تحریف کرنا، اور پھر یہ دعویٰ کرنا کہ ہم "اصلی" دین کو دوبارہ زندہ کر رہے ہیں۔

۵۶

دین کے ہر عنصر کو تاریخی نقطۂ نظر سے دیکھنا، اور یہ سمجھنا کہ دینی ادارے، عقائد، ہر چیز تاریخ کے ساتھ بدلتی رہتی ہے۔

۵۷

محض تاریخی واقعات کی چھان بین کو "علم" اور "علمیت" سمجھنا۔ اور اس طریقے سے دین کو سمجھنے کا دعویٰ کرنا۔

۵۸

تحقیق کو دینی اصولوں کے ماتحت نہ رکھنا، بلکہ تحقیق برائے تحقیق۔

۵۹

سائنس کے تجرباتی طریقے کو علم کا واحد طریقہ سمجھنا، اور یہ یقین رکھنا کہ روحانی اور دینی امور کا علم بھی اسی طریقے سے حاصل ہو سکتا ہے۔

۶۰

محض تفصیلات پر تحقیق کرتے رہنا، اور واقعاتی یا تاریخی تفصیلات اتنی تعداد میں جمع کرنا کہ حقیقت غائب ہو جائے۔

۶۱

یہ سمجھنا کہ مطلق اور مستقل صداقت اوّل تو ہوتی نہیں، اور اگر ہو بھی تو حتمی طور پر کبھی حاصل نہیں ہو سکتی۔ اس لئے مسلسل تحقیق ہونی چاہیئے۔ اس کا نتیجہ ہے تلاش برائے تلاش۔

۶۲

یہ نظریہ کہ خالص علم کوئی چیز نہیں بلکہ علم صرف وُہ ہے جس کے ذریعے کوئی

مادّی چیز بنائی جاسکے۔ یعنی علم کو صرف ایجادات کا ذریعہ سمجھنا۔

۶۳

"مذاہب کا تقابلی مطالعہ" (Comparative-Religion) یعنی مختلف مذاہب میں اختلاف یا مشابہت ڈھونڈنا بغیر کسی مقصد یا اصول کے۔

۶۴

ہر دین کے ہر پہلو میں دوسرے ملکوں، قوموں اور مذاہب کے اثرات تلاش کرنا۔ مثلاً یہ کہنا کہ مسلمانوں میں تصوف ایرانیوں یا ہندوؤں کے اثر سے آیا۔

۶۵

"تہذیب" (کلچر) یا "معاشرے" کو دین سے وسیع تر یا بلند تر سمجھنا، اور دین کو تہذیب کا ایک جزو قرار دینا۔

۶۶

دینی کتابوں کا صرف ظاہری اور خارجی مطلب دیکھنا۔

۶۷

اپنی ذاتی رائے سے دین کی تفسیر کرنا، اور تفسیر کا حق عام کر دینا۔

۶۸

دین کی چیزوں کو یورپ کے اداروں یا تصوّرات کے پیمانے سے ناپنا۔

۶۹

اسلامی تصورات کو عیسوی تصورات کے معیار سے جانچنا، یا انھیں عیسوی تصورات کے سانچے میں ڈھالنا۔

۷۰

مشرقی اصطلاحات کا غلط مطلب لینا، اور مغربی الفاظ کو مشرقی الفاظ کے

مترادف سمجھنا۔

۷۱

یورپ اور "تہذیب" کو مترادف سمجھنا، اور مغربی تہذیب کو معیار بنانا، اور اسی معیار سے دین کو جانچنا۔

۷۲

دین کو "جدید" بنانے کی کوشش، یہاں تک کہ عقائد کو بھی۔

۷۳

یہ دعویٰ کرنا کہ شریعت موجودہ زمانے میں کام نہیں دے سکتی۔

۷۴

عقائد اور شرعی احکام اور عبادات کو نسلی، جغرافیائی یا تاریخی اثرات کے ماتحت رکھنا اور یہ دعویٰ کرنا کہ یہ تصورات ایک خاص مقام اور ایک خاص وقت میں خارجی اثرات کے ماتحت پیدا ہوئے تھے اور صرف اُنھیں حالات سے مناسبت رکھتے ہیں

۷۵

عام آدمیوں کو سمجھانے کی خاطر عقائد، اور خصوصًا تصوف کے رموز کو مسخ کرنا۔ یا ایسی تفسیریں پیش کرنا جو مروجہ خیالات کے مطابق ہوں تاکہ لوگ سُن کر خوش ہوں۔

۷۶

یونانی فلسفے کو دانش مندی کی معراج سمجھنا، اور اُسی کی رُو سے ہر مذہب پر تنقید کرنا، یا مذہبی تصورات کو یونانی فلسفے کے سانچے میں ڈھالنا۔

۷۷

دین اور دُنیا کو یا تو بالکل الگ کر دینا، یا دین کو دُنیا کے تابع کرنا۔ یہ دُوسرا رُجحان آج کل زیادہ غالب ہے۔

۷۸

نظریہ ارتقا" اور" ترقی" (Evolution, Progress) کے نظریے کو مذہب اور مذہبی تصورات پر بھی عائد کرنا۔ بلکہ یہاں تک کہنا کہ نعوذ باللہ "خدا" بھی ترقی کر رہا ہے۔

۷۹

مختلف مذاہب کو ایک دوسرے میں گڈ مڈ کرنا، اور مختلف نوعیت کے تصورات لے کر انھیں اپنی مرضی کے مطابق ایک جگہ جمع کرنا۔ (Syncretism)

۸۰

دین کو "فلسفۂ مثالیت" (Idealism) کی ایک قسم سمجھنا۔ اس فلسفے کا ماحصل یہ ہے کہ حقیقت مادی اشیاء میں نہیں ہوتی، بلکہ اُن کے پیچھے جو "تصور" (idea) ہے اُس میں ہوتی ہے۔ مگر یہ تصور کہاں ہے اور کس کے ذہن میں ہے، اس کا کوئی واضح جواب ایسے فلسفی نہیں دیتے۔ "عالمِ مثال" کا جو تصور ہمارے یہاں ہے اُسے بھی یہ لوگ نہیں مانتے۔ "تصور" یا "خیال" کو غیر مادی کہتے ہیں، مگر ہمارے معنوں میں رُوح کے بھی قائل نہیں ہیں۔ اس لئے دراصل یہ فلسفہ بھی مادیت ہی کی ایک قسم ہے۔

۸۱

مغرب کے ہر مفکر کے پاس ایک الگ فلسفہ ہوتا ہے جسے ایک ممتاز "نظام" ("System") کہا جاتا ہے۔ اس لئے مغربی لوگ اور مغرب زدہ لوگ دین میں بھی "فکری نظام" دیکھتے ہیں۔ مثلاً اُنکے نزدیک تصوف ایک فکری نظام ہے جسکا شریعت سے تعلق نہیں بلکہ اسی معنی میں حضرت امام ابو حنیفہؒ کا ایک نظام بتایا جاتا ہے اور حضرت امام شافعیؒ کا ایک نظام۔

۸۲

"فطرت پرستی"، یعنی مادے یا نظامِ فطرت کو سب سے بڑی حقیقت سمجھنا، اور

اس کے سوا کسی چیز کو حقیقت نہ سمجھنا (Naturalism) - اس رُجحان کے بہت سے شاخسانے ہیں۔

۸۳

PH حالانکہ "فطرت" کی دُنیا تبدیلیوں کی دُنیا ہے، مگر اِسے مستقل اور اٹل حقیقت سمجھنا اور دین کو سمجھنے کے لیئے "فطرت" اور فطرت کے قوانین کو معیار بنانا۔

۸۴

PH جو حقائق "فطرت" سے اُوپر ہیں اُنھیں "فطری" بنانے کی کوشش، یعنی فوق الفطرت حقائق کے بارے میں "فطرت" کے اصول استعمال کرنا۔

۸۵

PH یہاں تک کہ جو حقائق مابعد الطبیعی ہیں اُنھیں حیاتیاتی حقائق بنا کے دکھانا۔ مثلاً روح کو مادّے میں سے نکالنا۔ "اعیان" کو جاندار اجسام کے خُلیوں میں ڈھونڈنا۔

۸۶

PH تمام حقائق کو مادّیات اور جسمانیات میں تبدیل کرنا۔ مثلاً عالمِ مثال اور مادّی عالم یا جسمانی عالم کو ایک سمجھنا۔

۸۷

LPSY رُوحانی حقائق کو نفسیات کی شکل دینا۔ خصُوصاً تصوّف کو نفسیات کی ایک قسم سمجھنا، اور سلوک کے طریقوں کو ذہنی معالجے کا ایک طریقہ بنانا۔

۸۸

LPSY "وجدان" کے اصلی معنی نہ سمجھنا، بلکہ برگساں کے نظریات کے زیرِ اثر "وجدان" (Intuition) کو ایک ایسی صلاحیت خیال کرنا جو جبلّت (Instinct) یعنی جسمانی اور عضویاتی عوامل سے پیدا ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ عقلِ جزوی کو

رد کرکے اُس سے اُوپر عقلِ کُلی کی طرف نہ جانا، بلکہ نیچے جسمانیات میں اُتر جانا۔ (کہا جاتا ہے کہ آج کل فلسفہ اور سائنس مادیت اور عقلیت پرستی کے خلاف ہو گیا ہے اور روحانیت کا قائل ہے' اس کا نی الاصل مطلب یہ ہے۔) اکثر دِل کے بھی یہی معنے سمجھے جاتے ہیں۔

۸۹

دیکارت (Descartes) کے فلسفے سے جو ذہنیت سترھویں صدی کے درمیان میں شروع ہوئی ہے اُس کے اثرات کے ماتحت رُوح اور مادے یا رُوح اور جسم کو ایک دُوسرے سے بالکل الگ سمجھنا۔

۹۰

سب سے زیادہ تو برگساں کے اثر سے' اور پھر دوسرے فلسفیوں مثلاً وائٹ ہیڈ کے اثر سے ایک "زندگی کا یا حیات کا مذہب" (Religion of "Life") نکلا ہے۔ اس میں "قوتِ حیات" کو حقیقتِ عظمیٰ سمجھا جاتا ہے۔ اصلی مذہب کو بھی اسی رنگ میں ڈھالنے کی شدید کوششیں ہو رہی ہیں' اور نعوذ باللہ "خُدا" کو بھی قوتِ حیات کے مترادف سمجھا جاتا ہے۔ برگساں نے اس قوت کا نام Elan Vital رکھا ہے۔ چنانچہ بعض لوگ "خدا" کے اندر اس قوت کا سب سے عظیم مظہر دیکھتے ہیں۔ نعوذ باللہ۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ پُرانے لوگ چونکہ اس قوتِ حیات کی صحیح نوعیت سمجھنے سے قاصر تھے' اس لئے خُدا کا نام ایجاد کر لیا۔ یہ فلسفہ بھی "فطرت پرستی" کی ایک شاخ ہے! اسلام کو بھی یہی شکل دینے کی کوشش ہوئی ہے' اور ہو رہی ہے۔

۹۱

برگساں ہی کے اثر سے یہ فلسفہ پیدا ہوا ہے کہ حقیقتِ عظمیٰ جامد اور ساکن نہیں

بلکہ حرکت میں ہے اور ہر وقت تغیر پذیر ہے۔ اور کائنات کا سارا کارخانہ اسی کی شانِ تغیر کا مظہر ہے۔ اس فلسفے کا نام Philosophy of Becoming ہے ۔ یعنی "فلسفۂ شُدَن"۔ جو نظریہ حقیقت کو ساکن یا قائم سمجھے اُسے Philosophy of Being "فلسفۂ بُودن" کہا جاتا ہے۔ برگساں کے اس فلسفے کی رُو سے بھی اسلام کی تفسیر ہو رہی ہے۔

۹۲

DH

اسی فلسفے سے ملحق حیاتیاتی نقطۂ نظر ہے۔ یعنی ہر چیز، یہاں تک کہ عقائد تک کی تشریح حیاتیات کی رُو سے کرنا۔ جبلت کو ہر انسانی سرگرمی، یہاں تک کہ مذہب کا بھی ماخذ سمجھنا۔ اس قسم کے بہت سے فلسفے ایک ساتھ رائج ہیں۔ مگر اس کی تازہ ترین شکل فرانسیسی پادری اور سائنس دان Teihard de Chardin تائی آر دَ شاردَیں کے نظریات ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ جس طرح بھاپ زمین سے اُٹھتی ہے تو فضا میں بادل بن جاتے ہیں، اسی طرح خیالات انسانوں کے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں تو اُن سے بھی ایک لطیف جوہر نکل کے فضا میں جمع ہوتا چلا جاتا ہے۔ پھر ان لطیف بادلوں کے فیض سے انسانوں کے ذہن میں اور نئے خیالات پیدا ہوتے ہیں۔ اس طرح انسان ذہنی ارتقا کی منزلیں طے کرتا چلا جا رہا ہے۔ بلکہ انسان کے ساتھ ساتھ خدا کا بھی ارتقا ہو رہا ہے۔ نعوذ باللہ۔ غرض اس شخص نے مذہب کے اعلیٰ ترین حقائق کو حیاتیاتی اور طبیعی چیز بنا دیا ہے۔

۹۳

MY روحانی فیوض کو تسلیم کرنا، مگر اُنھیں برقی یا مقناطیسی طاقت سمجھنا۔

۹۴

R دینی اداروں اور تصورات کو بھی معاشیاتی عوامل کے تابع سمجھنا۔ مارکسیت کا اثر۔

۹۵

عمرانیات اور اجتماعیات کی رُو سے دین کا مطالعہ۔ مذہب کو بھی ایک عمرانی ادارہ سمجھنا، اور مذہب کو بھی رسم و رواج کی سطح پر رکھنا۔

۹۶

جس طرح معاشرتی یا سیاسی اداروں کی "تنظیم" ہوتی ہے، اسی طرح کی "تنظیم" (Organization) سمجھنا۔ خصوصاً تصوّف کے سلسلوں کو "تنظیم" یا "نظام" قرار دینا۔

۹۷

دینی معاملات میں کسی نہ کسی قسم کی سیاست کے نقطۂ نظر سے فیصلے کرنا۔

۹۸

مقدّس کتابوں سے سائنس کے اصول اخذ کرنے کی کوشش کرنا۔

۹۹

کسی نہ کسی نظریۂ کائنات (Cosmology) کو دین کا لازمی جزو سمجھنا، اور اس حقیقت سے بے خبر رہنا کہ ہر مذہب میں کم و بیش نظریۂ کائنات کی حیثیت ثانوی اور تشبیہی رہی ہے۔ اگر کوئی خاص نظریۂ کائنات غلط قرار پا گیا ہے تو جس مذہب سے اس کا ظاہری تعلق رہا ہے اُسے بھی محض اسی بنا پر باطل قرار دینا۔

۱۰۰

مغربی فکر، اور جس قسم کا "تصوّف" مغرب میں رائج رہا ہے وہ عالمِ مثال سے آگے نہیں جاتا۔ اس لئے اسلامی تصوّف کو بھی یہیں تک محدود سمجھنا، بلکہ اس سے آگے کسی درجے کا تصوّر تک ذہن میں نہ ہونا۔ چنانچہ اسلامی تصوّف کو مغرب کی mysticism کی طرح کی چیز سمجھنا جس کی آخری حد مکاشفات ہیں۔

۱۰۱

"مراتبِ وجود" کا اصول نہ جاننا، اور مختلف مراتب کو ایک دوسرے میں گڈمڈ کردینا۔

۱۰۲

ازمنۂ وسطیٰ میں spirit کا لفظ رُوح کے لیئے اور soul کا لفظ نفس کے لیئے استعمال ہوتا تھا۔ اب لوگ یہ فرق بالکل بھول چکے ہیں، اور ان دونوں الفاظ کو مترادف سمجھتے ہیں۔ چنانچہ "رُوح" کی حقیقت سے تو سب کے لوگ بالکل بے خبر ہو گئے ہیں، اور نفس یا ذہن کو رُوح سمجھتے ہیں۔ چنانچہ Soul کا لفظ عموماً "رُوح" کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے، اور Spirit کا لفظ ذہنی عوامل کے لیئے۔

۱۰۳

"روایت" کا اصل مطلب نہ سمجھنا اور اسے رسم یا رواج کے ہم معنی خیال کرنا۔ اسی طرح جو چیزیں "روایت" کے خلاف ہیں انھیں بھی "روایت" کی سطح پر رکھنا۔ مثلاً معتزلہ کو اتنا ہی بڑا درجہ دینا جتنا اصلی اسلامی "روایت" کو۔

۱۰۴

دین اور روایت کو انسانی "فکر" (speculation) کی پیداوار سمجھنا جس کا ظہور ایک خاص زمانے میں خاص حالات کے ماتحت ہوا۔ اسی طرح صوفیا کو "مفکر" سمجھنا، اور جس طرح کی "اُپج" (originality) مغربی مفکروں میں ہوتی ہے وہی صوفیا میں ڈھونڈنا۔

۱۰۵

یا پھر لفظ "روایت" کو تحقیر کے لیئے استعمال کرنا، اور ہر "روایتی" چیز کو بجائے خود بُرا سمجھنا۔ انگریزی میں لفظ orthodox عموماً اور لفظ traditional

بعض دفعہ اسی طرح اِستعمال ہوتا ہے۔

۱۰۶

مغرب میں اور وہاں کے اثر سے ہمارے یہاں ایک طرح کی "روایت پسندی" (traditionalism) بھی رائج ہے۔ اِس کا مطلب ہے ہر پُرانے رسم و رواج کو محض اس لیئے زندہ رکھنے کی کوشش کرنا کہ وُہ پُرانا ہے۔ بعض لوگ مذہب کو بھی اسی لیئے قبول کرتے ہیں کہ مذہب آباواجداد سے چلا آرہا ہے اور معاشرتی "روایت" کا حِصّہ ہے۔

۱۰۷

"انفرادیت پرستی" کا زور۔ اس کے دو پہلو ہیں۔ ایک تو ہر فرد کو دین کے مُعاملے میں رائے دینے کا حقدار سمجھنا، اور استعداد کے سوال کو ناقابلِ توجہ خیال کرنا۔ یہ تو جمہوریت اور مساوات کے معاملے میں غلو، اور اسی کے ماتحت تفسیر بالرائے کا حق مانگا جاتا ہے۔

۱۰۸

دُوسرا پہلو یہ ہے کہ علومِ دین کے بڑے سے بڑے اماموں کو محض افراد سمجھنا، اور اُنھیں صِرف اتنی ہی اہمیت دینا جتنی کسی عام فرد کو دی جاسکتی ہے۔ اور اس طرح اُن کو سند ماننے سے اِنکار۔

۱۰۹

ہر معاملے میں تحریری ثبوت مانگنا، اور دین کی جو باتیں زبانی روایت کے ذریعے قائم ہیں اُنھیں نہ ماننا، اور اس اصُول کی اہمیت نہ سمجھنا۔

۱۱۰

پھر تحریری ثبوت کے ضمن میں ہر قسم کی کتاب کو سند ماننا۔ مثلاً دینی معاملات میں قصّوں کی کتابوں سے ثبوت لانا۔

۱۱۱

علماء پر آزادیٔ فکر چھیننے کا، اور دُوسری طرف ذہنی جمود کا الزام لگانا۔

۱۱۲

جو نقائص ازمنۂ وسطیٰ کے پادریوں سے ایک زمانے میں منسوب کئے جاتے تھے اُنھیں علماء کی طرف منتقل کرنا۔

۱۱۳

علماء کو یہ طعنہ دینا کہ اُن کی ذہنیت "ازمنۂ وسطیٰ" کی ہے اور یہ بات بھول جانا کہ مغرب میں بھی "ازمنۂ وسطیٰ" کا اب وہ تصور نہیں رہا جو ساٹھ ستر سال پہلے تھا۔

۱۱۴

دین کے باطنی پہلو کا یا تو سرے سے انکار، یا اسے نفسیاتی تجربہ سمجھنا۔ "داخلیت" اور "اندروں بینی" کے بھی یہی معنی لئے جاتے ہیں۔ یہ سب الفاظ کبھی تحقیر کے لئے استعمال ہوتے ہیں، کبھی تحسین کے لئے۔ مگر مُراد ہر جگہ نفسانی عوامل سے ہے۔

۱۱۵

تصوّف کو کبھی فلسفہ کہنا، کبھی اخلاقیات، کبھی نفسیات، کبھی بے عملی اور زندگی سے گریز، کبھی کمیونزم کا ابتدائی نمونہ، کبھی "ذہن کی پوشیدہ قوتوں" کو بیدار کرنے کا طریقہ۔

۱۱۶

تصوّف، خصوصاً وحدت الوجود کو Pantheism کہنا جس سے دراصل مُراد مظاہر پرستی ہے۔

۱۱۷

تصوّف کو ایسی "پُراسرار" چیزوں سے مِلا دینا جیسے رُوحوں کو بُلانا، مستقبل کا حال بتانا، وغیرہ۔ (Occultism-Spiritualism)

118

ایک طرف دین کی "اصلاح" اور دین کو "جدید" بنانے کا دعویٰ، دوسری طرف "اصلی دین" کو زندہ کرنے کا دعویٰ۔

119

بیعت اور تصوف کے سلسلوں وغیرہ کو دین سے خارج قرار دینا۔ انگریزوں نے مدراس میں جو تھیوسوفیکل سوسائٹی قائم کرائی تھی اُسکے بنیادی مقاصد میں سے یہ بھی تھا کہ لوگوں کو یقین دلایا جائے کہ روحانی مدارج حاصل کرنے کے لئے بیعت کی ضرورت نہیں۔

120

بیعت کو "نفسیاتی تجزیے" کا ایک طریقہ بتانا۔

121

یہ بھول جانا کہ ہر دین میں چیزوں کی درجہ بندی کی گئی ہے اور ہر چیز کا ایک خاص مرتبہ ہے۔ مراتب کے امتیاز کو نظر انداز کر دینا۔ ثانوی درجے کی چیزوں کو اوّلیت دینا۔ یا سب چیزوں کو ایک ہی سطح پہ رکھنا۔ یہاں بھی "جمہوریت" اور "مُساوات" کا اصُول کام کر رہا ہے۔ اس قسم کی غلطیوں میں یہ بہت عام ہے کہ عالمِ امثال ہی کو عالمِ ارواح سمجھ لیا ہے۔

122

جدت برائے جدت اور تبدیلی برائے تبدیلی کا شوق۔ دین کی نئی تفسیریں کرنا محض اس لئے کہ کوئی نئی بات پیدا کی جائے۔ اسی لئے بہت سی نئی تشریحات صریحی طور پر مہمل اور مضحکہ خیز ہیں۔

123

نظریۂ "اضافیت" کا رواج۔ دین کی ہر بات کو، اور خود دین کو "اضافی" چیز سمجھنا۔

۱۲۴

جیسا کہ فرانس کے مسلمان عالم رینے گینوں (شیخ عبدالواحد یحییٰ) نے اپنی کتابوں میں بار بار کہا ہے، یونانی فلسفہ ہو یا ازمنۂ وسطیٰ کی عیسوی الہٰیات اور فلسفہ کوئی بھی وجود (Being) کے دائرے سے آگے نہیں جاتا، اور اسی لئے ارسطو نے بھی علم وجود (Ontology) ہی کو مابعدالطبیعیات سمجھا ہے۔ اس طرح مغرب والوں کا دائرۂ نظر محدود ہو کے رہ گیا ہے۔ اور وہ سارے ادیان کو اسی تنگ دائرے کے اندر لانے کی کوشش کرتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں، مغرب والوں کے ذہن میں "لاتعین" کا کوئی صحیح یا واضح تصور موجود نہیں۔ وہ لوگ عموماً "لا تعین" سے مراد لیتے ہیں ـــــ کوئی ایسی چیز جس کی کوئی صاف مادّی اور خارجی شکل نہ ہو۔ اس ذہنیت کا اثر ہمارے یہاں کے انگریزی پڑھنے والوں پر بھی بہت گہرا پڑ رہا ہے۔ اس بنیادی خامی سے اور بھی شاخیں نکلی ہیں جن کی وجہ سے "توحید" کو صحیح طور سے سمجھنا لوگوں کے لیے مشکل ہوتا جا رہا ہے، اور "توحید" کی ایسی تعبیریں نکلی ہیں اور مقبول ہو رہی ہیں جو صریح شرک ہیں۔ ان ثانوی غلط فہمیوں میں سے چند ذیل میں پیش کی جائیں گی۔

۱۲۵

PH "وجود" (Being) اور "وجودِ خارجی" (Existence) میں امتیاز نہ کرنا۔ بالفاظِ دیگر، جوہر اور عرض میں صحیح طور سے فرق قائم نہ کرنا۔ (اس ابہام نے موجودہ عیسوی دینیات پر گہرا اثر ڈالا ہے، اور ہمارے یہاں بھی بعض لوگ اس سے متاثر ہو رہے ہیں۔)

۱۲۶

PH "عمومی" (General) کو "کلی" (Universal) سمجھنا۔ جو باتیں صرف

"کُلّی" حقائق کے بارے میں کہی جا سکتی ہیں، اُنھیں "عمومی" حقائق پر عائد کرنا۔

۱۲۷

"انسانِ کامل" اور "انسان" کو مترادف سمجھنا، اور مختلف ادیان میں جو باتیں "انسانِ کامل" کے متعلق کہی گئی ہیں اُن کا عام انسانوں پر یا نسلِ انسانی پر اطلاق کرنا۔

۱۲۸

"لامحدود" (Indefinite) اور "لا انتہا" (Infinite) کو مترادف سمجھنا۔ اِس غلط فہمی کی وجہ سے جدید ذہن کے لیئے تنزیہہ کو پُوری طرح سمجھنا مشکل ہو گیا ہے، اور مغرب میں "خُدا" کے متعلق طرح طرح کے نئے تصورات پیدا ہو رہے ہیں۔

۱۲۹

"خُدا" کے متعلق نئے نئے تصورات اور نظریات کی پیداوار روز افزوں ہے۔ اِن سب تصورات کے پیچھے یہ خیال کار فرما ہے کہ "خُدا" انسانی ذہن کی تخلیق ہے (نعوذ باللہ)، اور جس طرح انسانی ذہن ارتقا پذیر ہے، اسی طرح "خدا کے تصور" میں بھی ارتقا کی ضرورت ہے۔ بعض لوگ تو یہ بھی کہتے ہیں کہ "خُدا" کے جتنے بھی نام ہیں وہ نئے دور میں کام نہیں دے سکتے۔ اب کوئی نیا نام ایجاد کرنا چاہیئے۔

۱۳۰

چنانچہ ۱۹۶۰ء کے بعد سے بعض عیسوی مفکّر ایک ایسی الٰہیات اور دینیات ایجاد کر رہے ہیں جس میں "خُدا" کے تصوّر کی ضرورت پیش نہ آئے۔

(Theology without God)

۱۳۱

خالق کے افعال کو مخلوق کے افعال کی طرح سمجھنا۔

۱۳۲

PH وحدت (Monism) کے عقیدے کو کمیت (Quantity) کے معنوں میں لینا۔

۱۳۳

PH "دوئی" اور "غیریت" کے یہ معنی لینا کہ دو مساوی حقیقتیں ایک دُوسرے کے مقابل ہیں۔ "دُوئی" جو ایک اضافی چیز ہے اُسے ایک مستقل اور مُطلق اصُول بنا دینا۔ انگریزی اصطلاح میں یُوں کہہ سکتے ہیں کہ Duality کو Dualism بنا کر پیش کرنا۔ (مثلاً مصر کے ڈاکٹر عبدالقادر کی انگریزی کتاب حضرت جُنید بغدادیؒ کے بارے میں۔)

۱۳۴

R* "خدا" کے متعلق تمام جدید نظریات میں ایک بات مشترک ہے — خدا کو ایک "نامیاتی حقیقت" (Organic Reality) سمجھنا۔ نعوذ باللہ۔ اسی خیال کا دُوسرا پہلو یہ ہے کہ خُدا کائنات اور حیات کے اندر موجود ہے۔ (Immanentism) نعوذ باللہ۔ اِسی معنی میں دعویٰ کیا جاتا ہے کہ نیا سائنس مذہب کے قریب آگیا ہے اور رُوحانیت کا قائل ہے۔ دراصل "تنزیہہ" اور "تشبیہہ" کے لیئے مغربی زبانوں میں صحیح مترادفات موجود نہیں ہیں۔ عموماً ان دو اصطلاحات کا ترجمہ Transcendentalism اور Immanentism سے کیا جاتا ہے جو پُوری طرح دُرست نہیں، اور اسی سے غلط فہمیاں پیدا ہوتی ہیں۔ مغربی زبانوں میں پہلے لفظ سے مُراد ایسی حقیقت ہے جس کا مادّی کائنات سے کوئی علاقہ نہ ہو، اور دُوسرے لفظ سے مراد ایسی حقیقت ہے جو مادّی کائنات کے اندر رہتی ہو۔

۱۳۵

انسانی "انا" (moi) اور خُدا کی "انا" (Soi) کو آپس میں ملا دینا چنانچہ بہت سے ماہرینِ نفسیات اور فلسفی یہی سمجھتے ہیں کہ انسان کی معراج "انا" کا حصول ہے. اسی نقطۂ نظر سے تصوّف کی بھی تشریح کی گئی ہے۔

۱۳۶

ازمنۂ وسطیٰ میں Personality کا لفظ خدا کی "ذات" کے لئے استعمال ہوتا تھا۔ بعد میں اس کا اطلاق انسان کی "شخصیت" پر ہونے لگا۔ اب مغربی مفکر "انسانی شخصیت" کا اطلاق "خدا" پر کر رہے ہیں۔ نعوذ باللہ۔ اور اس بات پر زور دیتے ہیں کہ "خدا کا تصور "شخصی" ہونا چاہیئے، یعنی خُدا کی بھی ایسی ہی "شخصیت" ماننی چاہیئے جیسے انسان کی ہوتی ہے۔ انگریز مستشرق نکلسن نے اس بات پر بہت اصرار کیا ہے کہ اسلام میں خدا کا تصور "شخصی" ہے۔ اس طرح بعض مغربی مفکر نعوذ باللہ "خُدا" کو انسان کے سانچے میں ڈھال رہے ہیں۔ (Anthropomorphism)

۱۳۷

تصوّف کے رمُوز اور علامات کے مستند مطالب کو رد کرکے اُن کی لفظی یا حسّی یا نفسیاتی یا اخلاقی تعبیریں کرنا۔

۱۳۸

لفظ "اصول" کا دینی مطلب نہ سمجھنا، اور ہر اچھے یا بُرے نظریے کو "اصُول" کا نام دینا۔

۱۳۹

کمیت (Quantity) کی پرستش، اور "کیفیت" (Quality) کو نظر انداز کرنا۔

۱۴۰

روایتی چیزوں کو "داستان" (Myth, Legend) کہنا، کبھی تحقیر کے لیئے اور کبھی تحسین کے لیئے۔

۱۴۱

ہر دینی مسئلے کے متعلق مختلف نظریوں کی اتنی بڑی تعداد کہ نظریوں کے اژدہام میں حقیقت غائب ہو جائے۔

۱۴۲

اس بات سے قطعی بے خبری کہ اسلام کے دینی علوم کے مماثل علوم مغرب میں موجود نہیں۔ دینی علوم کو مغربی علوم، خصوصاً جدید علوم کے دائرے میں بند کرنے کی کوشش۔

۱۴۳

یہ نہ سمجھنا کہ ہر دائرے میں مسائل کے مطالعے کے طریقے الگ ہوتے ہیں، اور تاریخی یا عمرانی یا سائنسی طریقہ ہر جگہ کام نہیں دیتا۔

۱۴۴

مغربی علوم کا طریقہ تجزیاتی اور تحلیلی ہے، یہاں تفصیلات جمع کر کے کسی نتیجے تک پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں۔ دینی علوم وحی کے ذریعے قائم ہونے والے اصولوں سے استنباط کرتے ہیں مگر مغربی مفکر اس لازمی فرق کو نہیں سمجھتے۔

۱۴۵

تلاوت کے روحانی فیض کا انکار۔ یہ اصرار کہ سمجھے بغیر تلاوت سے کوئی فائدہ نہیں۔ یہیں سے انفرادی رائے کو تفسیر کی آزادی ملتی ہے۔

۱۴۶

جدیدیت الفاظ کے جادو سے کام لیتی ہے، اور لوگوں کے ذہنوں کو مسحور

کرکے سوچنے سمجھنے کی طاقت کو معطل کرنا چاہتی ہے۔ چنانچہ کسی چیز کی تحسین کے لیئے اُسے "جدید" یا "سائنٹفک" کہہ دینا کافی سمجھا جاتا ہے۔ اسی طرح کے الفاظ ہیں ___ "آزادی"، "انسانی مسرت"، "خوش حالی"، "زندگی کا معیار بلند کرنا"، "روزمرہ کی زندگی"، "عام آدمی"۔

۱۴۷

اُنیسویں صدی کی "تشکیک" (Scepticism) اور "لاادریت" (Agnosticism) بھی ابھی تک ختم نہیں ہوئی ہے، اور وقتاً فوقتاً سر اُبھارتی ہے۔ یہی حال اُنیسویں صدی کی عقلیت پرستی (Rationalism) کا ہے۔

۱۴۸

انسان کی مادّی خوشحالی کو ہر چیز کا معیار بنانا۔ قناعت سے انکار۔

۱۴۹

صحت مند جانور" کو انسانی زندگی کا معیار بنانا۔

۱۵۰

"انسانی وحدت" کا یہ تصور کہ سب انسانوں کی مادّی ضروریات ایک سی ہیں، اس لیئے اُن کا ذہن بھی ایک جیسا ہونا چاہیئے۔ اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ مغرب نے مادّی ضروریات پورا کرنے کا سب سے زیادہ سامان فراہم کیا ہے، اس لئے سب کو مغربی اقدار قبول کرنی چاہئیں۔

۱۵۱

مذہب کی صریح مخالفت کا زمانہ پہلی جنگِ عظیم کے بعد سے ختم ہو چکا ہے۔ اب زیادہ رواج نئے جعلی مذہب اور "روائتیں" بنانے کا ہے۔

۱۵۲

زمان و مکان کے نئے فلسفے۔ خصوصاً وقت کے نئے تصورات۔ (ان پر تفصیلی بحث درکار ہے)

۱۵۳

استناد کا مسئلہ

یہ مسئلہ دورِ جدید میں بہت پیچیدگی اختیار کر گیا ہے۔ بلکہ در اصل "جدیدیت" کی بنیاد ہی یہ مسئلہ ہے۔

یورپ میں "اصلاحِ دین کی تحریک" کے بانی مارٹن لوتھر نے پوپ کو سند ماننے ہی سے انکار کیا تھا۔ اور یہ دعویٰ کیا تھا کہ ہر دینی معاملے میں پہلی اور آخری سند انجیل ہے، اور ہر شخص کو یہ حق حاصل ہے کہ خود انجیل پڑھے اور خود سمجھے۔

یہ اسی ذہنیت کا نتیجہ ہے کہ تجدّد پسند لوگ کسی امام کی سند تسلیم نہیں کرتے، بلکہ قرآن شریف سے ثبوت مانگتے ہیں۔

لیکن مستشرقین اور ان کے پیرو اپنے نظریات پیش کرتے ہوئے اُلٹا ہی اصول برتتے ہیں۔ اسناد اور حوالوں کے سلسلے میں وہ کسی قسم کے مراتب کا لحاظ نہیں رکھتے، بلکہ حدیث، فقہ، فلسفہ، تاریخ، یہاں تک کہ داستانوں کو بھی ایک ہی سطح پر لے آتے ہیں۔ اور یہ بھی نہیں دیکھتے کہ کوئی مصنف دینی لحاظ سے بھی مستند ہے یا نہیں۔

جہاں تک مغربی علوم کا تعلق ہے، یہاں استناد اور حوالے کا معاملہ بہت ہی ٹیڑھا ہے، کیونکہ جدیدیت کی رُوح ہی یہ اصول ہے کہ کسی کتاب یا فرد کو آخری اور حتمی سند نہ سمجھا جائے۔ چنانچہ اگر مغربی علوم کے کسی مسئلے پر بحث کرنی ہو تو سند اور حوالہ پیش کرنے میں بہت سی دشواریاں اور پیچیدگیاں سامنے آتی ہیں۔ ان میں سے چند یہ ہیں :

۱ : ایک علم سے تعلق رکھنے والا آدمی عموماً دوسرے علم سے تعلق رکھنے والے

کی سند قبول نہیں کرتا، اور اپنے ہی علم کے دائرے میں سند مانگتا ہے۔

۲: بیسویں صدی کے مغربی علم میں تخصص (Specialization) واقعی اتنا بڑھ گیا ہے کہ ایک علم کا بڑے سے بڑا عالم دُوسرے علم کے مسائل اچھی طرح نہیں سمجھ سکتا۔

۳: نظریۂ ارتقا کی رُو سے علم بھی ترقی کر رہا ہے۔ اس لیئے کتابیں پُرانی پڑجاتی ہیں۔ عموماً یہ نہیں دیکھا جاتا کہ کسی کتاب میں جو باتیں کہی گئی ہیں وہ صحیح ہیں یا غلط، بلکہ سب سے پہلے یہ دیکھا جاتا ہے کہ کب لکھی گئی۔ اگر کتاب پُرانی ہے تو غیر مُعتبر ہے، اگر نئی ہے تو اعتبار کے لائق ہے۔ پہلے تو تیس چالیس سال تک ایک کتاب مستند رہتی تھی۔ لیکن دُوسری جنگِ عظیم کے بعد سے تو یہ حال ہو گیا ہے کہ کتاب دس سال بعد، بلکہ پانچ سال بعد مستند نہیں رہتی۔

۴: کتابوں میں بھی فیشن کا اصول چلتا ہے۔ کتاب پُرانی ہو یا نئی، بغیر کسی وجہ کے یکایک مستند بن جاتی ہے۔ تھوڑے دن بعد پھر غیر مستند ہو جاتی ہے، اور کوئی دُوسری کتاب فیشن میں آجاتی ہے۔

۵: پڑھنے والوں کے الگ الگ طبقے بن گئے ہیں۔ ہر طبقہ ایک خاص قسم کی کتابوں کو باوقعت سمجھتا ہے، اور صرف انھیں کی سند مانتا ہے۔ اور عموماً دوسری قسم کی کتابوں سے بے خبر رہتا ہے۔

۶: مغربی علوم سے متعلق کتابوں کو دو قسموں میں بانٹا جاسکتا ہے۔ ایک طرف تو وُہ کتابیں ہیں جو کسی علم کے بڑے عالم اور ماہر اپنے جیسے ماہروں کے لئے لکھتے ہیں۔ عام پڑھنے والے ایسی کتابوں سے بے خبر ہوتے ہیں، اور اُن کی سند تسلیم نہیں کرتے۔ دوسری طرف وہ کتابیں ہیں جو عام پڑھنے والوں کے لیئے لکھی جاتی ہیں، اور لاکھوں کی تعداد میں چھپتی ہیں۔ ایسی کتابوں کے مصنف عموماً اپنے علم پر پُوری طرح حاوی نہیں ہوتے،

اور اگر ماہر ہوتے بھی ہیں تو مسائل کو اس انداز سے پیش کرتے ہیں کہ عام آدمی کا ذہن انھیں قبول کر سکے۔ ایسی کتابوں کو ذی شعور لوگ سند کے قابل نہیں سمجھتے۔ پھر یہ بھی ہے کہ ان دو قسم کی کتابوں میں بعض دفعہ مسائل بالکل متضاد طریقے سے بیان کئے جاتے ہیں۔ آج کل امریکہ کے ایک مشہور پروفیسر، مورخ اور ادبی نقاد ہیں ژاک بارزاں (Jaques Barzun)۔ انھوں نے موجودہ علمی فضا کا نقشہ اپنی کتاب "The House of Intellect" میں کھینچا ہے۔ اس میں انھوں نے یہ واقعہ سنایا ہے کہ ایک مصنف نے سائنس کی تاریخ پیش کرتے ہوئے یہ لکھا تھا کہ انیسویں صدی میں اسپنسر (Spencer) نے "بقائے اصلح" (survival of the fittest) کا اصول نکالا۔ جب ناشر کے یہاں سے کتاب کے پروف آئے تو اس نے دیکھا کہ اسپنسر کے بجائے ڈاروِن کا نام لکھ دیا گیا ہے۔ مصنف نے احتجاج کیا اور شہادتیں پیش کیں تو ناشر نے جواب دیا کہ عام پڑھنے والے اس نظریے کو ڈاروِن ہی سے منسوب کرتے ہیں، اس لئے اگر انھیں صحیح بات بتائی گئی تو اُن کے ذہن پر بار پڑے گا۔ مغرب میں ہر دلعزیز اور مقبول "علمی" کتابیں آج کل اسی طرح لکھی جا رہی ہیں۔ اس لیے مقبول کتابوں پر بھروسہ کرنا مشکل ہو گیا ہے۔

۷: بعض علمی کتابوں میں بھی شعوری طور پر کسی خاص قسم کی سیاست یا نظریئے کو زبردستی فروغ دینے کی کوشش کی جاتی ہے۔ "انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا" دُنیا کی ایک مشہور کتاب ہے، لیکن ہر معاملے میں اعتبار کے لائق بھی نہیں۔ کچھ دن پہلے تک یہ ادارہ انگریزوں کی ملکیت میں تھا، اس لیئے انگریزوں کے سیاسی مفادات پیش نظر رکھتا تھا، اور رومن کیتھلک مذہب سے تعصب بھی اس کتاب میں نمایاں رہتا تھا۔ اب اس ادارے کو امریکہ کے لوگوں نے خرید لیا ہے، اس لئے اب امریکہ کے سیاسی مفادات پیش نظر رہتے ہیں۔ اور رومن کیتھلک مذہب کے بارے میں بھی رویہ نرم اور مصالحت آمیز

ہو گیا ہے، کیونکہ امریکہ کے صدر کے ۔ غالب میں اس مذہب کے لوگوں کا ووٹ
خاص قدر وقیمت رکھتا ہے۔ غرض جب مالکوں کی سیاسی اور مذہبی پالیسی بدلتی ہے تو
اس کتاب کے بہت سے مضامین بھی بدل دیئے جاتے ہیں۔

۸ : آج کل کتابوں کی اتنی بھرمار ہے کہ انھیں پڑھنا تو الگ رہا، ان کی مکمل فہرست بھی نہیں بن سکتی۔ اس لئے بعض دفعہ تو ماہرین بھی نہیں بتا سکتے کہ کوئی کتاب مستند ہے یا نہیں۔ اس لئے سند اور حوالہ عموماً برائے وزن بیت رہ گیا ہے۔

۹ : آج کل مغرب میں عموماً اور امریکہ میں خصوصاً اسناد اور حوالے پیش کرنے ہی کو "علم" سمجھ لیا گیا ہے۔ چنانچہ آج کل کتابوں میں حوالوں کی بھرمار ہوتی ہے، بلکہ بعض کتابیں تو اقتباسات کا مجموعہ ہوتی ہیں۔ اس سے کوئی غرض نہیں ہوتی کہ یہ حوالے درکار بھی ہیں یا نہیں، اور ان حوالوں کی قدر وقیمت کیا ہے۔ چنانچہ سند، حوالے اور شہادتیں پیش کرنا محض ایک بے معنی رسم بن کے رہ گیا ہے۔

۱۰ : ہر مغربی علم کے دائرے میں "ماہرین" اور "غیر ماہرین" کے درمیان رقابت چل رہی ہے۔ "غیر ماہر" نے خواہ کتنی ہی اچھی کتاب لکھی ہو، لیکن "ماہرین" اس کی سند قبول نہیں کرتے۔

۱۱ : ان حالات کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ چاہے جتنے حوالے اور سندیں پیش کی جائیں، ان کا کوئی اثر نہیں ہوتا، اور لوگ وہی بات مانتے ہیں جسے ماننا چاہتے ہیں۔ یا پھر لکھنے والے کو یہ دیکھنا پڑتا ہے کہ میرے پڑھنے والے کس قسم کے ہوں گے، اور وہ کس قسم کی سند قبول کریں گے۔

۱۲ : کسی تصور یا لفظ کی سند پیش کرنے کے لیئے بعض دفعہ اس کی پوری تاریخ سنانی پڑتی ہے کہ یہ لفظ یا تصور کس زمانے میں سامنے آیا، اور پھر کس کس دور میں اس کے معانی کس کس طرح بدلتے رہے۔ بعض دفعہ نہیں، بلکہ عموماً یہی کرنا پڑتا ہے۔

اشاریہ